



Sociabilidade, Comunicação e Política: a Rede MIAC como
provocadora de potencialidades estético-comunicativas na
cidade de Salvador.

Cíntia San Martin Fernandes

Florianópolis
Janeiro de 2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

Sociabilidade, Comunicação e Política: a Rede MIAC como provocadora de
potencialidades estético-comunicativas na cidade de Salvador.

Cíntia San Martin Fernandes

Orientadora: Tamara Benakouche

Florianópolis
Janeiro de 2005

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E CIENCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

Sociabilidade, Comunicação e Política: a Rede MIAC como
provocadora de potencialidades estético-comunicativas na cidade de
Salvador.

Tese de doutorado apresentada, e aprovada,
pelo Programa de Pós-Graduação em
Sociologia Política, sob orientação da Dra.
Tamara Benakouche.

Florianópolis
Janeiro de 2005

Aos que se emocionam com as coisas simples e belas
que compõem a sinfonia da vida cotidiana.

Agradecimentos

A concretização de mais uma etapa em minha vida acadêmica tornou-se possível devido ao apoio de vários amigos, mestres e companheiros de pesquisa. Citar todas as pessoas que compartilharam nestes quatro anos minhas inquietações teóricas e mundanas se tornou algo impossível, pois a vida entre Florianópolis, Salvador e Paris, resultou uma expansão e capilarização de minha experiência sensível diante da vida. No entanto, tentarei resumir um pouco deste universo.

.....

Começo agradecer à Comunidade Miaqueira a quem tenho afeto e muito respeito. Agradeço os encontros, as conversas, as delicadezas, as aberturas para me receber e para sempre me deixar muito à vontade em todas as regiões por onde andei na cidade. Agradeço também o aprendizado. Largo e profundo. Foi caminhando pelas ruas, pelos recantos e encantos soteropolitanos que compreendi o sentido do desvelamento, do deixar vir. Agradeço a todos que colaboraram para esse desvelamento.

.....

À Tamara Benakouche pela orientação, pela abertura e pelo apoio institucional em todos os momentos em que necessitei. Ao professor Michel Maffesoli por sua orientação, atenção e sensibilidade facilitadoras de minha interação e experiência acadêmica, e de vida, em Paris. Agradeço também a todos os companheiros de pesquisa do CEAQ - Paris V, pelas discussões e celebrações.

Aos meus professores Luzinete Simões, Franz Brüsek e Ilse Scherer-Warren pelas excelentes discussões propostas a partir das disciplinas oferecidas. E pelas palavras incentivadoras também. Agradeço também ao meu amigo e professor Paulo Krischke pela gentileza e atenção de sempre.

À Albertina, Fátima e Otto pela dedicação e grande “paciência” em nome do Programa de Pós-Graduação.

.....

Aos meus colegas e amigos de doutorado, Janaína, Dione, Brenda, Carlos Gadea, Maurício, Carlos Sell, Itamar e Túlio pelas boas e frutíferas discussões em sala de aula e pelas conversas, idéias, sentimentos e tantas coisas boas que passamos pelo menos nos dois primeiros anos de intensa convivência. Agradeço a todos pelo carinho de sempre.

.....

Aos meus pais, irmãos e sobrinhos por compreenderem as ausências e apoiarem minhas escolhas. Especialmente a minha "irmanzinha" Janaína Fernandes pela revisão da tese. Obrigado querida pelo apoio e carinho.

Ao Derli, Marlene, Eduardo e Edner pessoas que amo incondicionalmente, meus agradecimentos por terem, cada qual ao seu modo, contribuído para realização desta tese.

.....

Ao amigo Carlos Gadea pelo incentivo a "entrar" na pós-modernidade "apresentando" textos de M. Maffesoli como "respostas" aos meus incômodos em relação ao pensamento moderno facilitando minha "errância epistemológica".

Às amigas, Cláudia, Ana Lúcia e Ana Cláudia pelo amor e aconchego, bem como à amiga Mari por "flanar" pelas ruas e teorias onde juntas descobrimos por onde andavam nossos pensamentos e emoções. "Il faut profiter de la vie ma chérie", n'est-ce pas?

.....

E, especialmente ao meu querido Cristiano pelo amor, carinho e cuidado. Agradeço pelo apoio, companherismo e dedicação. Pelas largas noites de estudo no verão parisiense e por compreender minhas ansiedades diante da vida.

Resumo

Partindo do pressuposto de que há uma nova dinâmica de sociabilidade no contexto da pós-modernidade, reflexo de um deslocamento da política - antes centradas em instituições identitárias fixas da modernidade, como partido político, sindicato, classe, gênero etc-, esta tese centra-se em compreender as relações entre comunicação e sociedade no contexto das sociedades pós-modernas. O entendimento de como se organiza um agir comunicativo que considera tanto as estratégias racionais dos indivíduos como o imaginário comunitário com base numa razão sensível, é o objetivo geral deste trabalho.

Para tanto, debruçamo-nos em experiências reais de um movimento social da cidade de Salvador, na Bahia, o MIAC. O Movimento de Intercâmbio Artístico Cultural pela Cidadania é um dos casos existentes no Brasil em que redes sociais e manifestações artísticas ampliam as possibilidades de comunidades se organizarem em movimentos sociais, que não podem ser caracterizados por uma identidade fixa, mas sim numa polissemia de identificações, interesses e ações para viver o presente de forma mais digna. Assim, com a associação entre arte, pluralidade cultural e demandas sociais, o MIAC vem redesenhando, por mais de cinco anos, uma nova forma de atuação nos espaços públicos soteropolitanos. Ao longo de dois meses de pesquisa de campo, realizados entre abril e junho de 2002, encontramos uma Comunidade, que em "movimento", nos mostrou a possibilidade efetiva dessas mudanças de referenciais societários ao invadir a cidade com a arte assumindo lugar nas esferas públicas participativas em nome dos direitos humanos e cidadania para crianças e adolescentes. Comunidade que com a ritualização e celebração, na forma de Festivais, ganhou credibilidade frente às instituições públicas que compõem o estado baiano.

Neste sentido, propomos ao longo deste trabalho pensar a atualidade a partir de um conceito denominado por nós de "potencialidade estético-comunicativa". Este conceito tem como principal fundamento um paradigma, uma estrutura de pensamento não moderno, apoiado no estudo compreensivo da fenomenologia desenvolvida por Michel Maffesoli.

Abstract

Presupposing there is a new dynamic of sociability in the context of pos-modernity, as a consequence of displacement of the politics – before centered in fixed institutions of modernity like political party, union, social classes and gender – this thesis focus on the understanding about relations between ‘communication and society’ in the post-modern society’s context. The comprehension about how the communicative-action works through the rational strategies of individuals and the communitarian imaginary, based in a sensible reason, is the general objective of this work. In order to understand it, we lean on real experiences of social movement in Salvador, Bahia. The MIAC (Movement of Cultural Artistic Interchange for the Citizenship) is one of the existing cases in Brazil where social nets and artistic manifestations extend the possibilities of communities to establish themselves in social movements, which cannot be characterized by a fixed identity but in a *polissemia* of identifications, interests and actions to live a worthier full present. Therefore, with the association between art, cultural plurality and social demands, the MIAC is redesigning, for over five years, a new shape of performing inside the public spaces of Salvador. Throughout two months of field research, carried through April and June of 2002, we have found a “Moving-Community” which shows the new possibility to accomplish the changes on social references; invading the city with art assumes place in the public spheres on behalf of the human rights and citizenship for children and adolescents. This Community gained credibility in the public institutions that compose the Bahia’s state through the ritual action and celebration like Festivals. Along this work we consider important to think the current time throughout the concept called here “*potencialidade estético-comunicativa*” based on a paradigm, a structure of non modern thought, supported by the phenomenology theory developed by Michel Maffesoli.

Sumário

Resumo

Abstract

Introdução.....12

Capítulo 1

Comunicação, Comunidade e Sociabilidade.....23

1.1 De onde falamos?24

1.2 A Teoria Discursiva e o Conceito de Ação Comunicativa..... 34

1.3 A Teoria Reflexiva e o Conceito de Comunidade Reflexiva.....42

1.4 A Inteligência Coletiva e o conceito de Ciberultura.....48

Capítulo 2

Entre a Razão Instrumental e a Razão Sensível..... 54

2.1 A fenomenologia maffesoliana como ferramenta de compreensão e reflexão sobre a vida cotidiana.....56

2.1.1 A Descrição.....62

2.1.2 A Intuição.....64

2.1.3 A Metáfora.....68

2.2 Potência ou "puissance": a criatividade social75

2.3 O conceito de potência estético-comunicativa.....81

Capítulo 3

A Comunidade Miaqueira.....97

3.1A Cidade de Salvador como a representação da diversidade sociocultural brasileira.....100

3.2 Primeiro momento: CRIA e "a nova cria".....109

3.2.1 As ações pedagógicas propostas e vivenciadas pelo PIAC.....116

3.2.2 O primeiro Festival: a celebração como mobilização estético-artística.....119

3.3 Segundo Momento: o MIAC pulsa em Salvador.....123

3.3.1 O II Festival: o fortalecimento da comunidade.....128

3.3.2 O I Seminário MIAC.....130

3.4. Terceiro Momento: as micro regiões entram em cena.....130

3.4.1 Ações de Mobilização Regionalizadas.....	133
3.4.2 O III Festival MIAC.....	135
3.4.3 O II Seminário MIAC.....	140
3.5 O III Seminário MIAC.....	145
3.6 O IV Festival MIAC: o maior evento de arte-educação já registrado no país.....	148
3.6.1 O IV Seminário MIAC.....	152
3.7 Estrutura de Organização do MIAC.....	153

Capítulo 4

Rede MIAC: Entrelaçamento e Complementaridade.....163

4.1 Redes: abordagens possíveis.....	164
4.2 Rede: entrelaçamento do concreto, do imaginário e do simbólico.....	168
4.3 A Comunicação Nagô.....	174
4.4 A ambivalência comunicacional.....	183
4.5 Desmitificar para Democratizar: a <i>internet</i> entra em cena.....	186
4.6 Rede MIAC: rede de redes.....	205

Capítulo 5

Educação, Arte e Cidadania no cotidiano do MIAC.....208

5.1 A arte na educação.....	209
5.1.1 A pedagogia libertadora e a pedagogia histórico-crítica.....	212
5.2 Educação e cidadania: o resgate histórico como elemento de transmutação social.....	215
5.3 A arte como instrumento político-pedagógico.....	223
5.4 As formações do MIAC.....	230
5.4.1 Formação em Gestão.....	231
5.4.2 Formação em Produção Cultural.....	233
5.4.3 Formação em Comunicação.....	234
5.5 O protagonismo das tribos.....	236

Considerações Finais.....241

Referências Bibliográficas.....249

Apêndice

Anexos

Introdução

"Dizer sim à vida, apesar de tudo",
essa poderia ser minha intuição fundamental.

Parece-me que esse pensar afirmativo,
nietzscheano em sua essência,
encontra, no Brasil, sua pátria.

Michel Maffesoli¹

Na pós-modernidade, presenciamos um processo de redistribuição e reacomodação dos poderes – antes centrados e bem definidos nas instituições modernas –, afetando e transformando as instituições, os valores, os grupos e as classes. Conforme aponta Bauman², tudo que se apresentava como sólido, estável, com "direção fixa" e, portanto, sem riscos maiores para a segurança cotidiana, está sendo sacudido pelos fluxos constantes e pela fluidez dos recursos de poder. Concordamos com isso, reafirmando que na contemporaneidade o poder fragmenta-se, possibilitando vivermos como se estivéssemos inseridos num movimento caleidoscópico, em que uma pequena alteração gera uma nova reconfiguração social.

Assim o transitório substitui o estável, o fixo e o durável, que no "projeto" moderno eram sinônimos de confiabilidade. As novas formas de sociabilidade passam a ser ancoradas num nomadismo econômico, político e cultural cuja força relaciona-se diretamente com o poder de flexibilidade e reacomodação dos laços sociais.

Acreditamos ainda, conforme Michel Maffesoli³, que esse dinamismo contemporâneo ocidental configura-se também sob a influência intersticial do processo de "orientalização do mundo". O pensamento oriental chama a atenção do Ocidente para a relação entre a flexibilidade e a força. A primeira é que oferece a possibilidade da segunda efetivar-se, sob pena de, ausente a flexibilidade, a força converter-se em violência, retração

¹ Esta passagem encontra-se no prefácio à nova tradução de M. Maffesoli, *A Conquista do Presente*, Natal: Argos, 2001.

² Bauman Z. *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

³ Maffesoli, M., *Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

do poder⁴. Assim, a eficácia do poder (simbólico e político) reside na flexibilidade e fluidez social.

O nomadismo atual permite-nos ampliar nosso espectro de interação cotidiana no momento em que nos deslocamos entre territórios simbólicos, linguísticos e de diferentes formas de vida sociocultural⁵. Assim, os limites territoriais, no sentido socio-antropológico, são redefinidos conforme as relações e interações vão ocorrendo no cotidiano vivido.

Esse atual *viver entre*, viver nas interseções e nas oscilações e indeterminações, parece afetar o processo de sociabilidade das sociedades atuais. Com isso não estamos afirmando que a sociedade viva num niilismo nietzscheano, nem num processo de individualização profunda como propôs Weber⁶. Estamos atravessando um tempo em que o viver mínimo e as histórias mínimas ocupam os espaços das metanarrativas modernas. Há no ar da pós-modernidade a "incredulidade em relação aos meta-relatos" ⁷.

Vivemos um tempo pós-moderno, ou tempos em que se assume a fluidez interpessoal e individual devido à contingência e à ambivalência presentes no cotidiano. Tempos em que não se deposita confiança na linearidade do tempo, nem do espaço. Menos ainda da comunicação. Deste modo, as microinterações cotidianas ganham centralidade, reelaborando também os processos comunicativos em que o *viver entre* reafirma o aspecto da ambigüidade societal.

Lyotard⁸, um dos primeiros teóricos a realizar críticas às teorias estruturalistas, funcionalistas, marxistas e sistêmicas, propõe que, no lugar da *metanarrativa*, poderíamos estar presenciando uma transformação no campo social e científico, em que várias teorias e pequenos relatos descontínuos, conflituais e circunstanciais estariam produzindo "saberes" não mais atrelados à idéia de prognóstico, para se atingir o progresso – seja em que nível

⁴ Esse tema permeou toda a obra de Hannah Arendt, em *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994 [1969]. A autora resgata, por exemplo, os conceitos de força, poder e violência distinguindo-os no esforço de elucidar a confusão filosófica existente entre poder e violência. Para Arendt, no momento em que a política utiliza-se de força acima do respeito e da liberdade de ação comuns o poder se esvai com o desequilíbrio da força, assim, o que passa a existir é a violência que nos tempos modernos aparece sobre o signo do totalitarismo.

⁵ Ver Hall, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, bem como Maffesoli, M. *op.cit*, 2001 b.

⁶ Weber, M. *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1991.

⁷ Ver Lyotard, J. *A Condição Pós Moderna*, Rio de Janeiro: José Olímpio, 2000 [1979].

⁸ Lyotard, *op.cit*.

ele se dê (individual ou coletivo) –, mas cada vez mais próximos de idéias como saber-fazer, saber-viver, saber-escutar.

A política, por sua vez, reflete essa transfiguração do social que na aparência pode ser interpretada como uma falta de participação, ou falta de consciência política das "grandes massas", ou de uma individualização crescente geradora de indiferença política ou de crise das solidariedades. No entanto, o que se vive⁹ é um estado social de uma busca errante pelo "cálice sagrado", pelo Santo Graal, por uma vida em que viver não signifique apenas produzir e consumir para possuir (ambiente ou homem), mas se aventurar a conhecer, e saber, para *Ser Com*.

Desta forma, há uma outra dinâmica de sociabilidade na pós-modernidade. O indivíduo não possui mais suas referências nas instituições identitárias fixas da modernidade, como partido político, sindicato, classe, gênero etc. Suas referências estão nos interstícios dessas representações. Como se vivessem no silêncio entre as notas de uma partitura, e neste silêncio, neste espaço ainda não ritmado, compõem suas próprias melodias, reunindo-se aos seus semelhantes por estarem sensibilizados pelos mesmo objetivos existenciais¹⁰.

Neste sentido, propomos pensar a atualidade a partir de um paradigma, de uma estrutura de pensamento não moderno. Para tanto, apoiamos nosso trabalho na fenomenologia desenvolvida por Michel Maffesoli. Debruçado sobre o pensamento fenomenológico, compreensivo e hermenêutico que se inicia com Husserl, passando por Simmel, Weber, e discutindo na atualidade com Habermas (por se encontrar no "limite" da modernidade), Maffesoli enseja compreendermos as sociedades atuais a partir do que denominou de *Razão Sensível*.

Desde suas primeiras obras intituladas *Logique de La Domination*¹¹, e *La Violence Totalitaire*¹², Maffesoli debate a crise epistemológica do pensamento moderno, que teve como fundamento um "desprezo deste mundo", em que, de Santo Agostinho a Marx, a procura da sociedade perfeita atravessaria um vale de lágrimas para chegar, mais tarde, à

⁹ Sob pressão "velada" (pois não necessariamente há um resgate aberto ou consciente) de seu sincretismo cultural, em que emergem influências tanto da tradição católica categorial, como daquelas tradições "pré-categoriais" de origem africana e ameríndia.

¹⁰ Lipovetsky, G. *A era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'água 1989:15.

¹¹ Maffesoli, M. *Logique de La Domination*, Paris, PUF, 1976.

¹² Maffesoli, M. *La Violence Totalitaire*, Paris, PUF, 1979. Rééd. Méridiens-Klincksieck, 1993.

verdadeira vida. Desde então, o futuro passou a ser a única temporalidade legítima. Desprezo mundano confirmado pela culpa cristã, bem como pelas reflexões filosóficas que elegeram o cognitivo como o reino da compreensão do mundo e a base para a busca da emancipação sociopolítica, eleição reafirmada pelas teorias sociais¹³.

Para o autor, ao contrário, é preciso viver este mundo, compreendê-lo em sua inteireza, considerando inclusive a razão sensível que também está na base da sociabilidade. Desta forma, opõe-se aos olhares e pensamentos que continuam a ver o social como sendo resultante de uma determinação econômico-política, ou ainda, como resultado racional, funcional ou contratual, da associação de indivíduos autônomos.

Dentro desta perspectiva, o indivíduo constrói sua história a partir de uma socialidade de base que o religa ao mundo a partir de sua capacidade de criação e de invenção, a partir da sensibilidade, ou seja, não apenas a partir da relação formal racional, mas também a partir das sensações (mais hedonistas do que possam imaginar os modernos) e sensibilidades, tais como a estética. Assim, o todo social é formado por pluralidades estético-culturais comunitárias, que aparecem à luz e mostram que o viver social é complexo, dinâmico, ambivalente, fluido.

Para Maffesoli, é a potência em ser e estar quem estrutura o social, podendo se manifestar de várias formas. Pode aparecer em ações estratégicas racionais – como em uma reflexão e ação cidadã – , como através de sensações ou expressões artísticas. A criatividade social tanto dos indivíduos como das diversas comunidades ou "tribos" é estruturada pela potência.

É importante grifar que essa criatividade está recheada, carrega em si o onírico, o sonho. Os sonhos e desejos antes armazenados na esfera privada da vida, passam a circular na esfera pública cotidiana ao lado da economia e da política, ocupando espaço fundamental nas expressões dos valores e das emoções coletivas. Portanto, os saberes cotidianos, a inteligência social dos tempos pós-modernos – em que encontramos a sinergia entre sujeito e objeto, natureza e cultura, corpo e espírito – estão também enraizados na sensibilidade e no imaginário dos homens simples.

¹³ Cf. Maffesoli, M. *A Conquista do Presente*, Natal: Argos, 2001:13.

A circulação desses sonhos, desejos, encantamentos e desencantamentos estrutura-se e é ampliada na sociedade global por meio de circuitos comunicacionais tanto sociais como técnicos. As redes de comunicação, tanto sociais como técnicas, vêm funcionando como caixa de ressonância dos indivíduos e das comunidades que elaboram conteúdos e se inter-relacionam considerando a escolha racional instrumental não mais importante que suas histórias pessoais e coletivas, suas culturas e suas habilidades emocionais e artísticas.

A epistemologia de Maffesoli convida-nos a compreender a potencialidade presente no cotidiano individual e social brasileiro. No Brasil, as redes sociais e as manifestações artísticas ampliam as possibilidades de comunidades estarem organizando-se em movimentos sociais que também estão no *viver entre*. Movimentos que não podem ser caracterizados por uma identidade fixa mas sim numa polissemia de identificações, interesses e ações para viver o presente de forma mais digna. A epígrafe de introdução representa esse fenômeno no País; um bom "farejador", um *renifleur* social, logo compreende que há no cotidiano do Brasil uma efervescência sociocultural potencializadora do viver comunitário contrapondo-se ao excesso de individualismo da modernidade.

Aqui, em terras brasileiras, o imaginário popular envolve-se na trama do viver racional, possibilitando expandir as interações sociais para além de uma conformação moral racional. A arte representa o lugar desse convívio, onde a sensibilidade engendra o processo de comunicação social. A cidadania não alcançada por uma grande parte da população brasileira passa a ser construída por meio de outras interações sociais, conformando outras sociabilidades. Sociabilidades que sempre viveram submetidas às contingências sociais e econômicas.

Nestes termos, o que nos interessou no percurso de nossa pesquisa foi compreender como na diversidade das sociedades pós-modernas (plurais), se organiza um agir comunicativo que considere tanto as estratégias racionais dos indivíduos, como o imaginário comunitário. Como pode acontecer o encontro de indivíduos que são sensibilizados pelos mesmos objetivos, como por exemplo o interesse em um saber que se conjugue com a busca de dignidade humana? É possível, no Brasil, haver um ser-em-comum cuja pluralidade cultural seja a tônica da relação? Será que a potencialidade vivenciada com a Arte possibilita a construção de uma cidadania que conjugue razão e sensibilidade no País?

Para tanto, debruçamo-nos em experiências reais de um movimento social da cidade de Salvador, na Bahia, o MIAC - Movimento de Intercâmbio Artístico Cultural pela Cidadania -, que com a associação entre arte, pluralidade cultural e demandas sociais vem redesenhando há mais de cinco anos uma nova forma de atuação nos espaços públicos soteropolitanos. O objetivo é demandar políticas públicas que atinjam as populações das regiões socioeconomicamente menos favorecidas da cidade.

Ao longo de dois meses de pesquisa de campo, realizados entre abril e junho de 2002, encontramos uma "rede em movimento", que nos mostrou a possibilidade efetiva dessas mudanças de referenciais societários. A cada dia emergem novas formas de se tratar dilemas cotidianos, como o dos preconceitos social, econômico e étnico; crianças, adolescentes e adultos estão participando de comunidades que têm como filosofia a potencialidade da arte e da educação como transformadora da situação social em que se encontram.

Com a participação de reuniões, ações e formações, além da realização de entrevistas¹⁴ e acessos a relatórios e reportagens jornalísticas, pudemos conviver com um conjunto de pessoas que refletem um estilo de pensamento que pode ser descrito como pós-moderno. As conversas e as histórias de vida compartilhadas foram de grande valor para conseguir imergir nas sensibilidades do cotidiano da vida de pessoas que celebram a cidade (os espaços públicos) e vivem o onírico como possibilidade e a arte como comunicação.

O MIAC foi criado em 1997 e nasceu como um Projeto de Intercâmbio Artístico Cultural, proposto pelo CRIA, Centro de Referência Integral de Adolescentes, tendo sido construído coletivamente com mais de 12 instituições que trabalham com arte e com adolescentes. Lançando em 1998 as suas ações, o Projeto promoveu encontros de formação para adolescentes e educadores, visitas a instituições para trocas de experiências, e em julho do mesmo ano, após uma grande ação de mobilização – o I Festival "O Adolescente e a Arte pelos Direitos Humanos" – o projeto transformou-se em movimento.

Hoje, o MIAC constitui-se como uma rede formada por aproximadamente 160 instituições, divididas em 17 regiões, que trabalham diretamente com adolescentes e/ou na defesa e promoção de direitos humanos, para se atingir políticas públicas que incorporem as

¹⁴ Ao todo foram mais de 20, porém algumas puderam ser documentadas, outras não, conforme pedidos pessoais. Para uma listagem das documentadas, ver Anexo I

diversidades culturais. O importante do movimento é que ele trabalha utilizando uma pedagogia que se constrói pelo saber comum, com a sabedoria popular comunicada pelas diversas expressões artísticas. Assim, utilizam-se da celebração, da festa, do encontro artístico como espaço público de intercâmbio e trocas de experiências de vida, bem como dos meios de comunicação - inclusive da *internet* - para mobilizar seus integrantes e divulgar suas programações e realizações.

O MIAC conseguiu transformar a realidade de muitos locais da cidade. Ele vivencia seus espaços, ele pulsa pela ruas, vilas e bairros de Salvador no corpo de jovens e crianças que reencantam as histórias locais transformando as inter-relações nas comunidades, possibilitando o emergir da razão sensível.

Neste sentido, os nossos objetivos centraram-se em:

- Verificar como a rede social constituída pelo MIAC assumiu o papel importante que desempenha hoje na consolidação dos espaços públicos e na construção da cidadania em Salvador;
- Avaliar em que medida a política cotidiana dos "homens simples" deixou de centrar-se em instituições modernas, e passou a centrar-se em espaços primários de participação, onde recursos como a arte são utilizados na construção de uma relação intercultural, por meio de redes sociais constituídas a partir do reconhecimento às diferenças, contribuindo para a formação de um movimento cidadão.
- Investigar como as comunidades locais – que vêm se apropriando das técnicas dos meios de comunicação para produzir informação intra e extra grupo – estão conseguindo "fugir" do formato tradicional de uma comunicação centralizada e centralizadora, ou seja, estão conseguindo ampliar o espaço de diálogo, de representação e de reconhecimento tanto dentro dos meios tradicionais, como construindo novos espaços comunicativos.

Os resultados do trabalho realizado foram organizados em cinco capítulos, que podem ser resumidos como segue.

No primeiro capítulo, intitulado "Comunicação, Comunidade e Sociabilidade" busca-se apresentar uma reflexão sobre a dinâmica das relações entre comunicação e sociedade na pós-modernidade que ultrapasse as fronteiras da teoria crítica, vertente que reconhecidamente tratou o tema de modo marcante, influenciando os trabalhos que se seguiram sobre o mesmo. O aporte de novas contribuições possibilitará melhor compreender, mesmo que não em sua totalidade, as dimensões múltiplas dos espaços cotidianos de interação. Acreditamos que, além do conceito de "ação comunicativa", desenvolvido por J. Habermas, outros como o de "comunidade reflexiva", ou de "inteligência coletiva", trabalhados por S. Lash e P. Lévy sucessivamente, auxiliam a pensar as interações que estão para além dos interesses individuais racionais instrumentais, permitindo a aproximação dos valores que constituem e que dão sentido às sociabilidades da contemporaneidade.,

No decorrer do segundo capítulo, trata-se de apresentar a fenomenologia de Michel Maffesoli como ferramenta metodológica capaz de contribuir para pensar o problema de pesquisa, propondo o conceito de *potencialidade estético-comunicativa* para explicar as interações sociocomunicacionais da realidade estudada.

Esses dois capítulos iniciais retratam o percurso teórico seguido pela pesquisadora ao longo do doutorado. A inquietação intelectual a respeito de como os indivíduos comunicam-se socialmente, - se são refêns ou não dos meios de comunicação; se exercem suas potencialidades autonomamente à lógica do sistema; se a técnica é determinante ou não, na atualidade, na transmissão dos valores que engendram relações sociais; se a religião, a relação e as identidades comunitárias da contemporaneidade enraízam-se em sensibilidades e sentimentos que caminham junto à racionalidade das escolhas em *estar lá, fazer parte de, pertencer para logo despertencer* -, esteve presente na formulação desses capítulos, que têm como objetivo apresentar o percurso teórico que se estabeleceu numa relação pendular entre o mito de Prometeu e Dionísio. Seguiu-se um percurso que, à primeira vista, pode causar estranhamento sociológico, mas que adquire todo sentido se deixarmos as semânticas (moderno, pós-moderno) de lado e pensarmos na trilha que nos interessa, como a problematização do trabalho que se inicia no conceito de "ação comunicativa" apresentado por Habermas, caracterizando o "primeiro passo" para compreender o cotidiano para além dos valores, da racionalidade instrumental, ainda preso

às amarras institucionais modernas, quando pensamos na negociação na esfera pública política destinada às demandas de cidadania. No entanto, ao nos depararmos com um cotidiano construído por meio de laços e sensibilidades que estão para além de uma comunicação organizada num espaço de interação de demandas sociais, fomos buscar auxílio em outras teorias que pudessem auxiliar a entender as relações que estão entre a esfera pública e privada do mundo da vida. Mesmo antes da pesquisa de campo intuíamos que havia relações comunitárias que não poderiam ser compreendidas pela teoria habermasiana. Habermas auxilia a compreensão das esferas de interações políticas "mais institucionalizadas" das sociedades atuais, como a sociedade civil, a existência de uma esfera pública discursiva, a política deliberativa. Contudo não serve como fundamento para pensar esta sociedade que *vive entre*, que vive na contingência e na ambivalência da vida cotidiana. Desta forma, Lash e Maffesoli conduziram na compreensão de que as relações comunitárias também se estabelecem por um processo comunicativo "não racional", não cognitivo, que se estrutura através da estética e por sensações, paixões e sensibilidades corporais que não negam também o lugar do espírito.

No terceiro capítulo retrata-se a comunidade constituída nas tramas da Rede MIAC. Esse capítulo descreve a história do movimento, sua organização e sua proposta de ação, apontando suas transformações que ocorreram ao longo de cinco anos de MIAC (1997-2002), por meio de um processo de participação intenso da sociedade soteropolitana. A Rede invadiu a cidade com a arte, assumindo lugar nas esferas públicas participativas em nome dos direitos humanos e da cidadania para crianças e adolescentes. Um movimento que teve seu início com o intercâmbio interinstitucional entre ONGs que trabalham com arte e educação em Salvador – como Projeto AXÉ, OLODUM e CRIA –, que transpôs os muros institucionais e se aproxima dia a dia de uma forma de interação em que o movimento serve como "marca representativa" para além das instituições. Fazer parte do MIAC significa compartilhar de ideais que estão associados ao saber-fazer para saber-viver, para saber SER. É compreender que é preciso viver a cidade para pensá-la, para desejar cidadania. Para isso, a Rede sempre em Movimento apodera-se da rua para suas ações artísticas e realiza todo ano um Festival para celebrar com a cidade a motivação de estar em inter-relação com sua história, podendo também construí-la.

No quarto capítulo busca-se compreender como em uma cidade tal como Salvador – com mais de dois milhões de habitantes – foi possível construir uma rede como o MIAC, sendo que a *Internet* passou a ser utilizada como meio de comunicação pelo movimento somente a partir do ano 2000. Para tanto, as questões culturais foram articuladas à potencialidade estético-comunicativa presente no cotidiano vivido, e realizou-se um esforço na compreensão de como foi possível construir uma rede tão dinâmica, embora a grande maioria dos indivíduos que constituem o movimento, não tivesse acesso à *Internet*. O que se torna relevante não é compreender a estrutura da rede, no sentido de configurar onde estão os nódulos e para onde se deslocam os fluxos, ou ainda as rotas de comunicação – as veias e as artérias – responsáveis pela configuração tanto social como técnica, mas, sim, compreender a dinâmica dos indivíduos que a constituem, que a fazem existir, que dão sentido aos conteúdos intercambiados dentro do MIAC. O itinerário compreensivo percorrido na companhia dessa dinâmica encerra-se junto às linhas do quarto capítulo.

Adentra-se o quinto capítulo, que finaliza este trabalho, descrevendo como o MIAC possibilita o início de um enfrentamento individual e coletivo, provocando a reflexão sobre as práticas pedagógicas no dia-a-dia., tanto nos projetos sociais que fazem parte da Rede, como nas escolas de Salvador. A reflexão sobre a arte, a educação e a cidadania conjuntamente com adolescentes e jovens transforma-se em prática cotidiana do movimento. Neste sentido, a discussão sobre a cidadania – assim como a da arte enquanto potencializadora das interações socioculturais – e seus possíveis significados permeia as atividades do MIAC. Busca-se neste momento apresentar alguns dos caminhos trilhados no que diz respeito à metodologia de aprendizagem utilizada pelo grupo. Esta descrição analítica tem como objetivo revelar, com o uso das falas dos jovens e educadores, a possibilidade da existência de uma “pedagogia do desejo e do reconhecimento”, na qual é a arte o veículo comunicador promotor do *elan* comunitário.

Ainda em tempo, deve-se lembrar que os dados aqui apresentados são específicos de um tempo-espço recortado. Sendo assim, não temos a pretensão de assumir uma conformação definitiva do Movimento. Nem se poderia, já que se parte do pressuposto de não linearidade constitutiva, de não fixação societária.

Sendo assim, convidamos o leitor a entrar nesse universo soteropolitano que vive uma relação pendular entre o mito de Prometeu e Dionísio¹⁵. Entre a razão instrumental e a razão sensível.

¹⁵ Ilustrando essa passagem e interação paradigmática entre forças do alto e as forças de baixo, livres do imperativo racional, do tempo programado, onde são possíveis os excessos, os êxtases, as celebrações corporais e a experiência do prazer sensitivo mundano.

Capítulo 1

Comunicação, Comunidade e Sociabilidade

*Separando as nuvens,
Procurando o caminho.*
Gichin Funakoshi

A reflexão sobre a influência dos meios de comunicação de massa¹⁶ na sociedade surge com mais ênfase em meados do século XX. O estudo desses meios como disseminadores de informação, influenciadores de condutas/comportamentos e reprodutores ideológicos, acompanha, a partir desse período, mudanças mais gerais verificadas dentro das ciências sociais. Trata-se aqui da chamada inflexão lingüística (*linguistic turn*), a partir da qual os processos de reprodução simbólica assumem um papel tão relevante para a Sociologia, quanto a discussão sobre a importância da estrutura econômica na conformação dos comportamentos sociais¹⁷ no período anterior.

Neste sentido, propomos neste capítulo uma reflexão sobre a dinâmica das relações entre comunicação e sociedade na pós-modernidade. Pretende-se que ela ultrapasse as fronteiras da teoria crítica, vertente que reconhecidamente tratou o tema de modo marcante, influenciando os trabalhos que se seguiram sobre o mesmo.

O aporte de novas contribuições possibilitará melhor compreender, mesmo que não em sua totalidade, as dimensões múltiplas dos espaços cotidianos de interação. Acreditamos que, além do conceito de “ação comunicativa”, outros como o de “comunidade reflexiva”, ou de “inteligência coletiva” auxiliam a pensar as interações que estão para além dos interesses individuais racionais instrumentais, permitindo a aproximação dos valores que constituem e que dão sentido às sociabilidades da contemporaneidade.

1.1 De onde falamos?

Estudiosos dos meios de comunicação de massa (ou os *media*) como Lasswell (1949), Lazarsfeld (1949), Wright (1960), De Solla Pool (1973), Schulze (1982), Weiss (1969), Schramm (1954), De Fleur e Ball-Rockeach (1989) e Mc Quail (1983), dentre outros¹⁸, desenvolveram estudos que abrangem desde a definição do conceito de meios de comunicação de massa,¹⁹ do processo de organização, conteúdo e difusão das mensagens,

¹⁶ A definição amplamente conhecida de meios de comunicação de massa refere-se a um conjunto de métodos eficazes com condição de alcançar toda sociedade com rapidez e eficiência. Podemos dividi-los entre os meios escritos (jornais, revistas e livros) e os de difusão (rádio, televisão e cinema).

¹⁷ Cf. Fernández Roda R, *Medios de Comunicación de Massas: su influencia en la sociedad y en la cultura contemporâneas*. Madrid: Siglo XXI, 1989:255.

¹⁸ Ver A. Mattelart, *História das Teorias da Comunicação*, São Paulo: Loyola, 2000.

¹⁹ Fernández apresenta algumas definições sobre os meios de comunicação de massa. Uma das definições

até as consequências simbólicas, psicológicas e culturais dos *media* para as sociedades contemporâneas.

Posteriormente, estes estudos incorporaram as preocupações com o desenvolvimento, na era da comunicação de massas, de uma elite²⁰ que não apenas é proprietária dos meios de produção dos bens materiais, como também controla os instrumentos de reprodução simbólica²¹. Como demonstra Fernández²², os estudos convergiram para a indicação de que, nesta sociedade, os conteúdos alternativos à ideologia hegemônica tendem a possuir escassa probabilidade de converterem-se em matéria de conhecimento público.

No bojo de tais estudos, são recorrentes as críticas profundas ao uso dos meios de comunicação de massa. Segundo tais críticas, e mais precisamente no centro das discussões produzidas ao longo da história da Escola de Frankfurt, estes estariam ocupando o lugar do espaço público, do encontro político, do espaço da discussão, proporcionando apenas entretenimento e transformando a cultura e a política numa encenação esvaziada de sentidos²³.

A teoria crítica, aqui representada por Adorno e Horkheimer, traça um panorama nada alentador sobre a sociedade capitalista da primeira metade do século XX. Numa linha de raciocínio crítico, visando contribuir para a consolidação da teoria marxista no âmbito da cultura, esses autores condenaram a forma como se davam as relações econômicas e sociais nos países onde prosperava a economia liberal, que, segundo eles, fortalecia o grande capital e iludia a grande massa dos trabalhadores com seus bens simbólicos da indústria cultural.

Essa teoria privilegia ainda uma visão cética dos meios de comunicação de massa em relação às suas possibilidades de coexistência com uma diversidade cultural. A indústria cultural²⁴, conforme a teoria crítica, contribuiria para falsificar as relações antagônicas na sociedade, criando a ilusão de felicidade social através do entretenimento, afastando qualquer hipótese de que referências culturais paralelas àquela apresentada como padrão social apareçam e se destaquem no plano político-cultural.

consideradas por ele como fundamentais e definitivas é aquela que se refere à um padrão de conexão entre um pequeno número de emissores e um extenso número de receptores. Segundo Fernández “el emisor en los mass media tiene acceso a una audiencia de millones de personas, pero sólo excepcionalmente la audiencia produce comunicaciones de retorno. Por consiguiente, una de las principales diferencias entre la comunicación de masas y la comunicación cara a cara es que la segunda es bidireccional y la primera unidireccional o asimétrica” (Fernández, 1989:4)

²⁰ Ao remetermo-nos aqui à idéia de elite referimo-nos ao conceito utilizado pela teoria da elite, segundo a qual, em cada sociedade, existe sempre e, apenas uma minoria que, por várias formas, é detentora do poder (econômico, ideológico e político), em contraposição a uma maioria que dele está privada (Bobbio, 1986:385).

²¹ Cf. Mattelart, op. cit.

²² Fernández, op.cit, 1989:9

²³ Ver Adorno, T. W. e Horkheimer, M. *Conceito de Iluminismo, Col. Os pensadores*, S.P.: Nova Cultural, 1996:7ss.

²⁴ Adorno e Horkheimer são considerados os “pais” do conceito de Indústria Cultural. Esse termo surge no contexto da crítica à modernidade em que os autores atribuem o processo de degeneração social aos meios de comunicação de massa, devido à capacidade destes de dirigirem manifestações culturais a um público amplo estabelecendo sempre um efeito de padronização cultural por meio de suas produções em série. A expressão indústria cultural aparece na teoria crítica como contraponto da chamada cultura de massa, pois esta última criava a ilusão de que a produção cultural emerge das massas e não do processo de legitimação político ideológico da classe dominante sobre a sociedade. Ver Adorno, T. W. e Horkheimer, M. *A indústria Cultural: o esclarecimento como mitificação das massas, A dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro: Zahar, 1985

Essa crítica influenciou as discussões políticas da década de 1960 ocorridas em alguns centros acadêmicos europeus, como na França, em que os *situacionistas* representados por Guy Debord²⁵ deflagraram combate à sociedade do espetáculo, convidando a comunidade parisiense a refletir sobre "o perigo" da massificação e da falsa idéia das imagens nas relações sociais. Os situacionistas asseguram que a sociabilidade engendrada pelos meios de comunicação se contrapõe a um mundo real²⁶.

Atualmente, no chamado mundo globalizado, que aqui nesta pesquisa assumiu-se como pós-moderno²⁷, a preocupação com a dinâmica dos meios de comunicação de massa e sua relação com a pluralidade cultural vem tomando peso tanto na discussão internacional como nacional. Isso acontece principalmente após o surgimento de uma mídia como a *Internet*, que trouxe a possibilidade de comunicação mais democratizada, aberta, sem um centro de poder econômico ou político de controle informacional.

Há hoje uma nova dinâmica comunicacional, iniciada especialmente no pós anos 1980, quando a *Internet* sai das estruturas do Estado Norte-americano – que a utilizava tanto para fins científicos como para fins de controle-proteção – passando a difundir-se nos meios universitários e chegando depois ao alcance da população, do homem comum. Não se pode negar que esse salto comunicacional é de importância crucial para as análises sociológicas. Velhas e novas sociabilidades contam, desde então, com a potencialidade de um outro meio de comunicação, mais próximo de suas mãos. Desta forma, redes sociais que já estavam estruturadas no cotidiano das cidades e países puderam ampliar seu escopo de participação, com a rede técnica que rompeu os limites do Estado Nação.

Embora a *Internet* tenha possibilitado essa "abertura" comunicacional, muitos autores que compartilham dos pressupostos da teoria crítica promoveram o deslocamento da discussão frankfurtiana para um "possível" centralismo das relações sociais nas redes de comunicação. Neste sentido, há um grande debate que parte do pressuposto de que hoje essas relações estão cada vez mais estruturadas pelas redes em questão. Esses autores, na sua grande maioria, privilegiam o "lugar" do "universo comunicacional, informacional" como designador do "lugar" dos indivíduos no mundo vivido. A determinação das relações sociais permaneceria então aprisionada no campo comunicacional e informacional.

Assim, conforme Rubim²⁸, esses autores utilizam de diversas denominações e expressões associadas às redes comunicacionais para designar essa (ou "dizer" a respeito dessa) relação na contemporaneidade. São elas: a "Aldeia Global", de McLuhan (1974); a "Sociedade da Informação", de Lyon e Kumar (1988,1997); a "Sociedade Conquistada pela

²⁵ Debord, Guy, *A Sociedade do Espectáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

²⁶ Outra importante crítica encontra-se nos trabalhos de Jean Baudrillard. Diferenciando-se dos situacionistas – pois não considera que as relações sociais construam-se apenas pelos meios – o autor propõe em toda sua obra a discussão sobre o Simulacro e a Simulação vividos nas sociedades capitalistas ocidentais, sugerindo que o real inexistente. Estaríamos vivendo um mundo das simulações onde tudo o que parece ser não é (em sua essência). E os meios de comunicação facilitariam essa simulação política e social.

²⁷ Assumir esta visão não significa negar o discurso da globalização, mas acrescentar ao discurso que acaba por retomar o econômico como determinante da realidade social os aspectos culturais e a discussão a respeito da liberdade (não burguesa) do sujeito, que mesmo enfraquecido devido ao processo de mundialização do capital, não se encontra inerte, nem paralisado ou passivo. O discurso pós-moderno permite olhar para "os outros" que emergiram no seio da modernidade.

²⁸ Rubim, A, O lugar da política na sociabilidade contemporânea, In *Lugar Global e Lugar Nenhum: ensaios sobre democracia e globalização*, / org. José Luiz Aidar; Liv Sovik, São Paulo: Hacker Editores, 2001:118.

Comunicação", de Miège (1989); o "Capitalismo de Informação", de Jameson (1991); a "Sociedade Informática", de Schaff (1991); "Era da Informação" ou "Sociedade Rede" de Castells (1996); "Sociedade da Informação ou da Comunicação", proposto por Soares (1996); "Planeta Mídia", de Moraes (1998); ou ainda "Idade Mídia", proposto pelo próprio Rubim (2000).

Essas evocações conceituais a respeito da relação sociedade e comunicação, ainda que prisioneiras de um discurso detido na investigação que enfatiza as dinâmicas econômica e cultural submetidas ao olhar moderno, nos valem no momento de pensarmos que a sociabilidade contemporânea está emaranhada por uma conjunção de fatores políticos e comunicacionais que fogem da noção da territorialidade vivida ao longo da modernidade, principalmente devido ao fator técnico-comunicacional.

Importante é notar que esses autores preferem, em sua grande maioria, utilizar não a categoria de pós-modernidade, mas a categoria de globalização, por esta se apropriar das tecnologias como instrumentos do sistema econômico político, como aponta Liv Sovik²⁹: "assim a publicidade é resultado desse sistema e não ponto de partida, condição e ambiente de vida pós-moderna". Neste sentido, o sujeito da globalização é moderno, ou seja, ele participa das trocas e relações cotidianas, buscando instrumentalizar-se para se relacionar com o "outro" definido (seja no gênero, etnia, consumo etc). A institucionalização e definição do papel do "outro", tanto no campo social como comunicacional, está na base desse sujeito global. Ele se movimenta e se desloca a partir da certeza de "seu lugar" e do "lugar do outro" aprisionado nas relações previsíveis e táticas dos tempos modernos. Conforme Sovik,

... quanto ao sujeito de ação implícito no discurso da globalização, ele não é tão forte quanto se imaginava no momento em que se desenhavam políticas de informação e comunicação para criar novos fluxos de informação entre países fora dos centros de poder. Isso pressupunha uma certa autonomia do sujeito. Não há muita saída para ele, mas o impasse não é de natureza filosófica, senão prática e social. Noutros termos, o sujeito da globalização é um sujeito social moderno, ao passo que suas condições de vida determinam o reconhecimento pós-moderno da infinita e – para a ação moderna e evolucionista – paralisante complexidade dos sentidos do mundo social.³⁰

O problema é que o sujeito da globalização, embora caminhe entre o local e o global, não consegue lidar com "o não lugar", com a indefinição de papéis e morfologias. Na situação pós-moderna vivenciamos uma relação de tempo e espaço social amorfo e não mais determinado e previsível, como no pensamento restrito às noções de nações ou "transnações" da modernidade. Quer dizer, o tempo e o espaço moldam-se conforme se vive o próprio espaço e tempo, e as relações presentes neles também se modelam, se modulam e se refazem conforme a experiência vivida, ou seja, não há linearidade nem evolucionismo, muito menos passividade nas interações cotidianas. Assim, também o

²⁹ Sovik, Liv. Lembrar do Sujeito pós-moderno ou viva o fim da razão instrumental, In *Lugar Global e Lugar Nenhum: ensaios sobre democracia e globalização*, / org. José Luiz Aidar; Liv Sovik, São Paulo: Hacker Editores, 2001:93.

³⁰ Sovik, op.cit., 2001:93-94

território e as fronteiras reais ou imaginárias tornam-se mais flutuantes, menos determinados, bem como os sujeitos sociais.

Essa possibilidade de desterritorialização e descentramento³¹ deve-se também ao fato de que presenciamos a possibilidade de, com as diferentes mídias e meios, experimentar, conhecer, acessar outras vidas, outros códigos culturais, outras sensibilidades, e até de ampliar a articulação entre sociedade e Estado por exemplo, dinamizando a relação entre estes, possibilitando a emergência de temas antes "aparentemente" restritos e pertencentes a uma determinada localidade.

No sentido desta discussão, e focalizando a América Latina, Martín Barbero³² apresenta a história dos meios de comunicação a partir dos processos culturais enquanto articuladores entre as práticas de comunicação hegemônicas e a vida cotidiana. Para o autor, os meios comunicacionais são ferramentas, linguagens mediadoras, e quem define sua função é a sociedade e seus interesses culturais plurais que demonstram os compassos e descompassos das comunidades latino-americanas.

Desta forma, criticando as análises que tratam o tema com base no conceito de "efeito" ou determinante sociocultural, defende que na América Latina os meios serviriam como mediações de relações de identidades plurais, presentes no cotidiano das diferentes comunidades:

... o conceito de efeito, as relações entre tecnologias e cultura nos trazem de volta à velha concepção: toda a atividade de um lado e mera passividade do outro. Com o agravante de continuar supondo uma identidade da cultura que estaria na base de qualquer identidade cultural. As tecnologias seriam o plural e a cultura o idêntico. Na América Latina pelo menos, os processos demonstram o contrário: é da tecnologia, em sua logo-tecnia, que provém um dos mais poderosos e profundos impulsos para a homogeneização da vida, e é a partir da diferença, da pluralidade cultural, que tal processo está sendo desmascarado, ao ser trazido à luz dos descompassos que constituem a vida cultural da América Latina³³.

A perspectiva de Barbero conduz a pensar na possibilidade da existência de práticas comunicativas e de informação mais democráticas, nas quais não apenas uma elite participa dos fluxos de informação, mas também os indivíduos reflexivos que compartilham significados no mundo da vida, ou no cotidiano.

Neste sentido, podemos pensar em acenar para uma discussão que ultrapasse as fronteiras do debate presente nas teorias deterministas, as quais asseguram que técnica e cultura

³¹ Cf. apresenta Hall, S. em *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

³² Barbero J.M., *Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

³³ Barbero, op.cit, 1997:256.

caminham em lados opostos, e mais ainda, que a primeira sempre privilegiará uma elite detentora do poder político e econômico no país³⁴.

Os indivíduos reflexivos, por meio da prática cotidiana, têm a capacidade de produzir informações e representações político-culturais diversas daquelas apresentadas pela mídia sistêmica, ou seja, estamos defendendo que os meios de comunicação de massa tradicionais não homogeneizaram a cultura brasileira.

No Brasil, embora estes pratiquem uma economia de mercado – cada minuto numa TV ou espaço em um jornal tem um custo elevado – desde o período de fins da ditadura e início de abertura política democrática, a relação entre público e mídia sistêmica³⁵ vem se transformando³⁶.

Essa transformação deve-se tanto ao papel dos produtores culturais – que desde fins dos anos 70, com o relaxamento da censura de imprensa, passaram a ser contratados pelos grandes jornais³⁷ com base em suas experiências anteriores obtidas em veículos alternativos, até então responsáveis pelas críticas e denúncias do governo de exceção – bem como às demandas de visibilidade sociocultural e política presentes na mobilização e ação dos novos movimentos sociais. Nesta perspectiva, De Fleur observa que a relação entre mídia e sociedade é complexa, pois

a mídia é formada pelos acontecimentos da sociedade como um todo, e é profundamente influenciada pelo processo dialético de conflito entre forças, idéias e acontecimentos opostos no âmbito do sistema da mídia, e entre os veículos, e outras instituições da sociedade. Por outras palavras, há numerosas maneiras difusas pelas quais uma sociedade exerce profunda influência sobre seus veículos de comunicação³⁸.

Pode-se observar que a mídia sistêmica, na medida dos anos, segue incluindo em sua pauta discussões que giram em torno da diferença e da pluralidade cultural no cotidiano brasileiro. Ao que tudo indica, essa transformação deve-se ao fato de que muitas comunidades também estão mais fortalecidas comunicativamente, devido a um processo de instrumentalização de grupos em relação aos meios tecnológicos de comunicação. Neste sentido, há um avanço na desmitificação das técnicas e tecnologias comunicacionais (velhas e novas) favorecendo a promoção da liberdade de expressões político-culturais no Brasil³⁹.

³⁴ Para uma crítica ao determinismo tecnológico, ver Benakouche, Tamara. Tecnologia e Sociedade: contra a noção de impacto tecnológico. Florianópolis, PPGSP/UFSC, *Cadernos de Pesquisa*, n.17, setembro, 1999, 22p.

³⁵ A definição de mídia sistêmica será apresentada no item a seguir deste mesmo capítulo.

³⁶ Cf. Fernandes, C., *Indústria Cultural ou Esfera Pública Discursiva: a dinâmica dos meios de comunicação de massa em Florianópolis*, Florianópolis: UFSC, dissertação de mestrado, 1998.

³⁷ Cf. Fernandes op. cit, 1998: 46, a Folha de São Paulo parece ter sido o primeiro grande veículo a perceber o potencial mercadológico da prática jornalística próxima ao anseio social por maior democracia e transparência no processo político, servindo como carro chefe das transformações nos demais veículos em busca de maior agilidade e melhoria em suas formas de expressão, e das reformulações do perfil gráfico e da implementação de um estilo jornalístico baseado em diligências e pesquisas próprias.

³⁸ De Fleur, M.L. E Ball Rokeach, *Teorias Da Comunicação De Massa*, Rio De Janeiro: Zahar., 1989:139.

³⁹ Pode-se citar uma gama imensa de exemplos a esse respeito, como as rádios livres e comunitárias de bairros de periferia das grandes cidades como Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, e jornais de bairros e TVs

Rubim, em trabalhos mais recentes⁴⁰, vem incluindo a discussão apresentada acima. Seus trabalhos seguem refletindo sobre a crise da política moldada na modernidade. Para tanto, o autor estabelece conexões entre política, sociabilidade e comunicação, utilizando-se do argumento de que na atualidade o que existe é uma configuração política que se dá por "outras espacialidades e campos de força que reformulam as configurações sociais". Assim, novas configurações societárias estariam promovendo novos desafios em cena, possibilitando dar sentido às mutações em profundidade que hoje perpassam o campo político.

Compartilha da idéia de que a sociabilidade atual é vivenciada a partir de uma tensa e complexa conjunção de fatores. A simultaneidade entre espaços geográficos e eletrônicos, convivências (presença) e televivências (distância), tempo real e espaço planetário, local e global (enlace na expressão glocalidade) e ainda realidade contígua e territorialidade, descrevem o processo sócio, político, cultural e comunicacional de nossos tempos. E o que permite essas experiências é a comunicação, que conforme o autor "configura-se como expressivo ambiente que envolve o mundo, tecendo e atravessando todo o social"⁴¹.

Embora também se detenha no "sujeito da globalização", Rubim apresenta uma discussão muito rica para se pensar o "deslocamento do lugar da política". Argumenta, assim como Martin Barbero, que no âmbito cultural não é possível observar a homogeneização e massificação como proposto pela teoria crítica, pois há uma emergência de "fluxos culturais que representam a diversidade das culturas locais".

No entanto, chama a atenção para uma "desigualdade de potência, quase sempre presente entre fluxos internacional-populares, ancorados em robustas indústrias transnacionais de cultura, e os fluxos locais, muitas vezes não destituídos de suportes de tal magnitude"⁴².

O importante é perguntar a que se destina a comunicação de cada "lugar", e qual o alcance que se deseja atingir. Embora apresente essa "diferença de potência" comunicacional, o autor segue afirmando que presenciamos de fato na atualidade uma dinâmica cultural que faz emergir fluxos locais expressivos, os quais marcam e afetam a política e a comunicação de cada lugar.

A política da contemporaneidade não se restringe mais às formas tradicionais dos espaços públicos nacionais, como a praça e a rua, e assim os sujeitos aprendem a conviver com um conjunto de novos ingredientes provenientes da telepolítica (espaço público e eletrônico conformados e operados pela mídia), que já serviu como caixa de ressonância para muitas demandas sociopolíticas representados pelos diversos interesses de redes comunicacionais da atualidade (movimento ecológico, movimento feminista, entre outros).

O que chama a atenção no trabalho de Rubim, e que corrobora para o esforço teórico compreensivo deste trabalho, é o fato dele apresentar as ambivalências existentes na relação entre rua e tela (não apenas no sentido televisivo, mas no do computador também). Conforme o autor, essa relação redefine-se num movimento mútuo, em que os poderes, os conteúdos e os formatos comunicacionais compõem-se ao longo da experiência.

Além desse jogo permanente de reposicionamentos, as políticas da rua e da tela podem, em circunstâncias determinadas, ao serem

alternativas. Há também um progressivo acesso "doméstico" às tecnologias capazes de auxiliar na elaboração de músicas, livros e filmes.

⁴⁰ Rubim, Op.cit., 2001.

⁴¹ Idem, 2001:119.

⁴² Ibid., 2001:123.

colocadas em sintonia, tornarem-se afinadas e assim potencializar seu desempenho, não mais eivado de contradições, mas em processo dialógico com um horizonte de complementaridade. Aqui poder-se-ia sugerir um movimento de potencialização da realização da política⁴³.

Na mesma linha argumentativa, Sarlo⁴⁴ e Barbero⁴⁵ abordam a relação entre cultura popular e mídia, afirmando que, ao contrário do que defendem as teorias eurocêntricas, o que se encontra nas sociedades latino-americanas é a capacidade de criação, interação e apropriação reflexiva da produção da comunicação. Assim como esses autores, Rubim concorda que há diferenças da potencialidade de enunciações. Neste sentido, esses autores afirmam que na trama tecida nessas pequenas redes cotidianas as comunidades fortalecem suas interações socioculturais.

É justamente desse lugar que falaremos no presente trabalho. O lugar daquele que assume a possibilidade da potencialidade não apenas das técnicas, mas dos indivíduos que se relacionam numa sociedade que não se negocia, identitária e politicamente, apenas no escopo da nação, mas que dialoga com as diversas possibilidades de existência, seja política, cultural ou social. Comunidades que descobriam suas potencialidades e que compreenderam que a comunicação entre seus membros e com outras comunidades pode ser ampliada caso se instrumentalizem tecnicamente.

Essa "potencialidade comunicativa" dos diversos grupos e comunidades vem "deslocando" o lugar da política, com a finalidade de atingir uma vida humana mais digna, no sentido de acessarem suas "necessidades radicalizadas"⁴⁶ como propôs Agnes Heller⁴⁷. Esta é a idéia que move a discussão teórica aqui proposta. Entendendo que a comunicação de fato é uma linguagem, ou um meio, ou uma mediação importante para a constituição de um *elan* comunitário, seguir-se-á articulando o pensamento de alguns autores que sistematizaram esforços em pensar a relação entre comunicação e sociabilidade na contemporaneidade e que, no âmbito desta pesquisa, auxiliaram o processo de reflexão a respeito do tema.

Embora a tese assuma a "condição pós-moderna" para pensar a relação comunidade/comunicação/política cotidiana, não se poderia continuar essa discussão sem apresentar a teoria de J. Habermas sobre a razão comunicativa, a qual, embora traduza valores e moral iluministas, oferece pistas importantes "para sair" da lógica explicativa racional-instrumental da modernidade.

1.2 A teoria discursiva e o conceito de ação comunicativa

⁴³ Id. Ibid., 2001:127.

⁴⁴ Sarlo, Beatriz, *Cenas da Vida Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

⁴⁵ Barbero, M. *Os Exercícios do Ver*, São Paulo: SENAC, 2001.

⁴⁶ Segundo Heller (1998:123) devemos reconhecer todas as necessidades humanas, "excetuando-se aquelas cuja satisfação exige por definição o uso de outros seres humanos como simples meios", pois, desta forma, estaríamos reconhecendo uma grande variedade de formas de vida. Onde "todas as formas de vida, com restrição acima, devem ser reconhecidas como boas e portanto respeitadas."

⁴⁷ Heller, A, Fehér, F., *A Condição Política Pós-Moderna*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

A teoria discursiva surge do trabalho desenvolvido por Habermas, herdeiro dos pioneiros da Escola de Frankfurt, o qual não ficou isento às influências teóricas dos que o precederam (Marcuse, Adorno, Horkheimer, Benjamin). Coerentemente com a teoria crítica – que encerra em si tanto uma investigação crítica da sociedade, como um método de constante questionamento – Habermas incorporou conceitos e categorias que o sustentaram a discutir e a buscar novas saídas para os impasses explicativos dessa mesma teoria.

Em sua busca, propôs um novo paradigma cujo ponto central está numa racionalidade que não é apenas instrumental, permitindo pensar a contemporaneidade sem partir exclusivamente do processo de produção, como faz a crítica marxista.

Para superar esta crítica, Habermas apresenta o paradigma da razão, comunicativa – usando o conceito de **ação comunicativa**⁴⁸ – no qual abre mão da coisificação do mundo, apresentada pela teoria crítica, ao valorizar a capacidade de práticas comunicativas voltadas para o entendimento e acordo entre os sujeitos, indicando a possibilidade de uma prática política emancipatória.⁴⁹

Pode-se dizer que a teoria de Habermas divide-se em duas fases. Na primeira fase, em seu trabalho de livre docência intitulado *Mudança Estrutural da Esfera Pública*⁵⁰, defende a tese de que a esfera pública no mundo burguês assume funções de propaganda, esvaziando-se de seus conteúdos políticos.

Nessa primeira fase, trabalha com a idéia de fragmentação do mundo moderno e de decadência da esfera pública burguesa, cujo resultado foi a passagem do público que pensava a cultura, para um público que consumia a cultura. Segundo Habermas, o público passou a ser fragmentado em minorias de especialistas que não pensavam mais nos interesses gerais e em uma grande massa de consumidores dos meios de comunicação de massa.

Para o Habermas dessa primeira fase, os meios publicitários, utilizando-se da propaganda manipuladora, conduzem um público de cidadãos desintegrados e consumidores de cultura. Estes indivíduos privados, agrupados como público, são chamados a legitimar acordos políticos, ou a participar da vida política de maneira mais geral, sem ao mesmo tempo ser capaz de participar de decisões políticas efetivas ou até mesmo daquelas mais cotidianas, pois agem como se estivessem consumindo cultura, e não produzindo cultura.

Já na segunda fase de seu trabalho, a questão da manipulação da esfera pública pelos grupos sociais que constituem uma elite é colocada em questão⁵¹. Nesta fase, a preocupação com o resgate da tradição ético-moral e com a formação de um espaço público político que

⁴⁸ O conceito de ação comunicativa ou de razão comunicativa apresentado por Habermas substitui a idéia de sujeito autônomo capaz de atribuir um sentido subjetivo à sua ação pela de sujeitos capazes de atos de fala que intersubjetivamente constroem um sentido comum às ações. Isto significa que os fins das ações são construídos pelas práticas comunicativas entre sujeitos. Portanto, a unidade de vários processos de ação pode ser pensada tendo em vista os fins intersubjetivamente alcançados pelo agir comunicativo de sujeitos orientados pelo reconhecimento recíproco e entendimento mútuo. Ver Habermas, J. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Barcelona: Península, 1987

⁴⁹ Ver Habermas, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro, 1984 e Freitag, B. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

⁵⁰ Habermas, J., op.cit, 1984, original, 1961

⁵¹ Ver Costa, S. *A Democracia e a Dinâmica da Esfera Pública*. São Paulo: *Lua Nova*, no.36, 1995.

dê aos homens a capacidade de interagir na ordem político-social estabelecida fica evidente⁵².

Habermas revisa sua teoria e passa a descrever o conceito de esfera pública não mais como uma esfera de representação burguesa, mas como representativa de uma teia para a comunicação de conteúdos e tomadas de posição, de opiniões, que passam por um sistema de filtros, levando à cristalização em torno de alguns temas de uma opinião pública, operando sobre o entendimento genérico que se dá no nível da linguagem da práxis cotidiana. Esta opinião pública não é a simples soma de opiniões individuais e, sim, opiniões constituídas com os consensos alcançados por possibilidades reais de discussão de temas públicos⁵³.

Habermas introduz sua concepção de esfera pública trabalhando com duas dimensões existentes na sociedade moderna: a dimensão sistêmica e o mundo da vida. O mundo sistêmico é conformado por uma esfera privada representada pelo mercado, ou seja, esfera da economia, e uma esfera pública representada pelo Estado, ou seja, esfera da política. O mundo da vida ou a esfera da interação comunicativa voltada para o entendimento é formado também por uma esfera privada, representada pela família, e por uma esfera pública, representada pelas associações e instituições que garantem a reprodução cultural de uma sociedade.

Segundo Habermas, para esta opinião pública existir, ela necessita ser primeiramente estruturada e por si mesma reproduzida à parte do mundo dos sistemas. Essa autonomia só pode ser alcançada com a liberdade de reunião e de opinião. Para isso ocorrer, o autor diferencia os grupos que conformam a esfera pública e atuam na reprodução de suas estruturas dos grupos que a utilizam enquanto arena capaz de disseminar ideologias e lógicas imperativas do mundo dos sistemas. Assim, a teoria discursiva diferencia a presença de grupos que apenas utilizam a potencialidade comunicativa da esfera pública dos grupos que fazem uso desta com a finalidade de engajar minorias ou grupos marginais, com a intenção de ampliar as possibilidades públicas de comunicação existentes.

O autor assume como premissa **o poder da linguagem e da comunicação** na formação de uma esfera pública participativa. Para Habermas, a interação comunicativa voltada para o entendimento está presente no **mundo da vida**, e para que se dê esta interação é necessário que os indivíduos abram mão de alguns pressupostos iniciais, que fazem parte de sua vida privada, para introduzir demandas no espaço da discussão. Segundo Habermas, essa “abertura” não acontece no mundo do sistema econômico e político, pois estes não abrirão mão de seus pressupostos iniciais para a conquista de um fim social.

De onde então deve emergir esta “força” para introduzir na esfera pública da sociedade novas demandas? **Da sociedade civil**⁵⁴, pois

⁵² Habermas, J. *Teoria de la Acción Comunicativa*. Barcelona: Península, 1987

⁵³ Habermas, J., *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, v.II. , Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997(b).

⁵⁴ Segundo Habermas, op.cit, 1997b:99, “esta esfera da sociedade burguesa foi redescoberta recentemente, porém em constelações históricas totalmente diferentes. O atual significado da expressão ‘sociedade civil’ não coincide com o da ‘sociedade burguesa’, da tradição liberal , que Hegel chegara a tematizar como ‘sistemas de necessidades’, isto é, como sistema do trabalho social e do comércio de mercadorias numa economia de mercado. Hoje em dia, o termo ‘sociedade civil’ não inclui mais a economia constituída através do direito

seu núcleo institucional é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro das esferas públicas. Esses ‘designs’ discursivos refletem, em suas formas de organização, abertas e igualitárias, certas características que compõem o tipo de comunicação em torno do qual se cristalizam, conferindo-lhe continuidade e duração⁵⁵.

Portanto, para a esfera pública dirigem-se tanto discursos e demandas do mundo dos sistemas, representado por grupos econômicos e políticos particulares, quanto discursos que emergem dos processos de reprodução cultural realizados no mundo da vida. Segundo Costa,

cabe, portanto, à esfera pública, conforme o modelo teórico discursivo, atuar como instância intermediadora entre os impulsos comunicativos gerados no mundo da vida e os colegiados competentes que articulam institucionalmente no processo de formação da vontade política (parlamento, conselhos, etc). Quando os fluxos comunicativos gerados nos ‘microdomínios da prática cotidiana’ extrapolam as fronteiras das esferas públicas autônomas, eles podem ter acesso às instâncias deliberativas previstas na ordem democrática e, finalmente, influir nas decisões aí tomadas. O fluido poder comunicativo é exercido, portanto, conforme a lógica do assédio: ele atua sobre premissas dos processos de julgamento e decisão do sistema político, sem a intenção de conquista⁵⁶.

Para Habermas, nas sociedades modernas os limites do mundo dos sistemas podem ser criados e garantidos com a preservação da linguagem comum como instrumental de uma ação comunicativa orientada para a compreensão mútua, através da qual o mundo da vida se reproduz⁵⁷.

Na sociedade civil, instituição ancorada na esfera societária do mundo da vida, há um processo de formação de identidade constituída no âmbito de uma ação coletiva, em que se ampliam as fronteiras da esfera pública, incorporando minorias econômicas, políticas e raciais e grupos marginalizados, criando-se novos meios comunicativos nos quais sujeitos ou atores da sociedade civil interagem, com a finalidade da busca de consenso.

Os chamados sujeitos da sociedade civil são responsáveis pela tematização de situações-problema emergentes na vida quotidiana, relevantes para a sociedade como um todo,

privado e dirigida através do trabalho, do capital e dos mercados de bens, como ainda acontecia na época de Marx e do marxismo”.

⁵⁵ Habermas, op.cit, 1997b:99.

⁵⁶ Costa, S. op.cit., 1995: 59.

⁵⁷ Cf. Habermas,, op.cit, 1997b: 90ss.

buscando transformar a esfera pública numa arena de argumentação discursiva e de convencimento do conjunto da sociedade sobre a justeza de seus propósitos.

Para Habermas, um espaço de participação e de argumentação deve ser assegurado para que os diversos atores da sociedade possam, com sua integração neste espaço, contrabalançar os poderes da esfera sistêmica, ou seja, é no espaço público que podemos eleger representantes sociais, ou instituições, que possam colocar os problemas emergentes no mundo da vida na esfera dos sistemas.

Como os homens atomizados da modernidade se transformam em atores sociais, produtores de opinião? Segundo Habermas, é por intermédio do desenvolvimento e da preservação de alguns direitos privados do mundo da vida, da consolidação democrática da sociedade civil, quando surgem os atores sociais capazes de formar opinião. A participação das associações da sociedade civil deve ser consciente e ampla, e a preocupação deve estar centrada no âmbito da cultura política de cada lugar e no combate às diferentes manifestações “totalitárias” do mundo contemporâneo, pois

Sob as condições das sociedades complexas, somente é possível uma democracia concebida a partir da teoria da comunicação. Para tanto, há que se inverter a relação entre centro e periferia: em meu modelo, são sobretudo as formas de comunicação de uma sociedade civil que advêm de esferas privadas mantidas intactas, são os fluxos comunicativos de uma esfera pública vitalizada e assentada numa cultura política liberal que carregam o peso da expectativa normativa... sem a força inovativa, provisoriamente efetiva, dos movimentos sociais nada muda, o mesmo valendo para as energias e imagens utópicas que impulsionam estes movimentos⁵⁸.

Juntamente com o desenvolvimento do espaço comunicativo das sociedades complexas, preenchido por movimentos sociais, atores e sujeitos configurando o espaço de uma esfera pública onde se desenvolve a potencialidade do discurso, desenvolveu-se na esfera sistêmica um aparato tecnológico de comunicação, qual seja, os meios de comunicação.

Na primeira fase de seu trabalho, como já foi dito, Habermas traz consigo uma herança cética, devido à influência de Adorno e Horkheimer, com respeito à dinâmica da sociedade frente ao poder dos meios de comunicação. Já em sua segunda fase, trata da mídia de forma mais matizada. Assim, diferencia, com base na teoria da comunicação, mobilização de massas populistas, em estados totalitários, e movimentos democráticos no seio da sociedade civil, diferenciando-se da análise desenvolvida pelos primeiros frankfurtianos.

Habermas nos mostra que existe uma esfera pública vinculada à mídia, em que existem dois tipos de estruturas: as estruturas bloqueadoras do intercâmbio horizontal de posicionamentos espontâneos e, portanto, do uso das liberdades comunicativas, bem como das estruturas liberais que se fazem valer da autoridade do público que se posiciona. As primeiras tornam os espectadores isolados e privatizados passíveis de uma coletivização tuteladora de seus mundos de representações, em que

a imagem das massas em movimento cedeu lugar à imagem dos telespectadores integrados eletronicamente.... Assim, as imagens do

⁵⁸ Habermas, op.cit, 1997b:87.

estado total desapareceram, permanecendo entretanto intacto o potencial destrutivo de um novo tipo de massificação⁵⁹.

As segundas esferas públicas liberais distinguem-se das públicas “modeladas”, que servem como foros de legitimação plebiscitária, justamente por fazerem valer a autoridade do público que se posiciona, pois,

quando um público entra em movimento ele não marcha, mas oferece um espetáculo de liberdades comunicativas anarquicamente desprendidas. Nas estruturas das esferas públicas simultaneamente descentradas e porosas, os potenciais críticos pulverizados podem ser agrupados, ativados e reunidos. Para isso é necessária uma base de sociedade civil. Movimentos sociais podem então conduzir a atenção para determinados temas e dramatizar certos aportes. Nesse caso a relação de dependência da massa para com o líder populista se inverte: os atores na arena passam a dever sua influência à anuência de uma galeria exercitada na crítica”⁶⁰.

Habermas, ao afirmar que a mídia é conformadora de uma esfera pública, está indicando que os indivíduos das sociedades complexas devem assumir frente a elas o mesmo papel que deveriam assumir frente ao mundo dos sistemas, ou seja, que os atores da sociedade civil devem tomar posicionamento frente aos meios de comunicação por meio de suas ações comunicativas, a fim de evitar que esta esfera domine, ou colonize o mundo da vida, não colaborando para o desenvolvimento de uma sociedade esclarecida e reflexiva, com capacidade crítica de posicionamento frente às questões sociais, políticas etc.

O papel dos meios de comunicação, para Habermas, no contexto de sociedades democráticas, é o de mandatário de um público esclarecido, do qual a disposição de aprendizado e a capacidade crítica, ao mesmo tempo que requisitos, devem também ser fortalecidas.

Os meios de comunicação devem ser como a justiça: neutros em relação ao conjunto dos atores sociais. Em contrapartida, os atores sociais devem ter acesso a estes, na medida que apresentem contribuições efetivas para soluções dos problemas existentes⁶¹.

A teoria discursiva, nestes termos, amplia o leque de análise no que se refere aos meios de comunicação de massa, oferecendo novas contribuições teórico-analíticas.

Habermas, ao apontar que as sociedades complexas são compostas por várias esferas, e que entre essas esferas existem espaços onde os indivíduos se comunicam por meio da linguagem, cria a possibilidade dos indivíduos transformarem as configurações sociais e políticas de suas vidas cotidianas, que lhes são apresentadas desde o início de suas vidas.

Desta forma, enxerga nos indivíduos, como potencial da linguagem, uma capacidade discursiva e argumentativa até então colocada em questão pelos seguidores da teoria crítica. O que, na teoria de Habermas, nos dificulta pensar a relação entre comunicação, mídia e pluralidade cultural é seu não abandono dos preceitos universalistas da modernidade.

⁵⁹ Habermas, Uma Conversa Sobre Questões da Teoria Política, *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, no.47, 1997(a):93.

⁶⁰ Id. Ibid.

⁶¹ Cf. Habermas op.cit, 1997a :92.

Mesmo considerando a diversidade comunicativa das comunidades européias, por exemplo, Habermas argumenta que com o uso a prática discursiva ter-se-á que chegar a um consenso sobre qual cultura ou qual representação sociopolítica é melhor para todos. Neste caso, o consenso aparece como homogeneizador, não permitindo o desenvolvimento das heterogeneidades e as diferentes identificações socioculturais das comunidades.

Apesar do conceito de "ação comunicativa" servir para iniciar o entendimento de que a vida cotidiana e as interações derivadas desta não se estruturam, nem se fundamentam apenas por uma lógica racional legal, a racionalidade comunicativa é proposta no sentido de atingir a emancipação político-racional dos indivíduos nas sociedades democráticas, onde o reconhecimento do discurso "do outro" dá-se no nível da cognição.

Habermas, em sua busca incessante em propor uma meta-narrativa para descrever as dinâmicas políticas das sociedades democráticas contemporâneas, parece ignorar aquilo que alguns autores vêm apresentando nos debates atuais sobre a crise da modernidade: a questão da imprevisibilidade, da contingência, da ambivalência, a crise da razão/cognição como fatores explicativos das interações sociais, e a valorização das pequenas narrativas explicativas das pluralidades dos desejos e identificações representadas nas comunidades contemporâneas que não buscam um projeto unificador e integrador, mas sim a compreensão de si mesmas por meio de uma hermenêutica comunitária.

Essas condições, entretanto, são consideradas por autores como Scott Lash quando apresenta o conceito de "comunidade reflexiva".

1.3 A teoria reflexiva e o conceito de comunidade reflexiva

Ao afirmar que a idéia de modernidade reflexiva⁶² parece abrir um terceiro espaço entre a discussão da modernidade e pós-modernidade, Lash traz consigo a idéia de que esta possibilita uma transformação no processo de modernização, tão temido e delatado pelos frankfurtianos, em que os avanços do 'sistema' parecem destruir inexoravelmente o mundo da vida.

A noção de reflexividade proposta por Lash encontra-se em pólo oposto à de Giddens e Beck, pois estes autores tendem "a pôr em suspensão o mundo da vida para chegar a formas sujeito-objeto individualizadas de conhecimento social"⁶³. Em Lash, não é algo que está dado *a priori* ou algo que possua um valor cumulativo e que se desenvolve num movimento de individualização como apresentado por Anthony Giddens e Ulrich Beck,⁶⁴ mas sim algo que se constrói no dia-a-dia e que não necessariamente possui um caráter evolutivo individual. É algo que existe porque os indivíduos pensam, sentem, agem e estabelecem trocas concretas e simbólicas com seu grupo, cotidianamente; algo que existe porque as

⁶² Segundo Lash, a teoria da reflexividade deve dar conta de pensar as categorias relacionadas à mediação da experiência do cotidiano – seja esta mediação conceitual ou mimética.

⁶³ Lash, S, op.cit, 1997:187.

⁶⁴ A. Giddens, U. Beck, S. Lash (orgs), *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.*, São Paulo: UNESP, 1997

peças vivem uma relação instrumental e sentimental no seu dia-a-dia engendrando uma "comunidade reflexiva"⁶⁵.

Para Lash⁶⁶, a modernidade reflexiva aponta para a possibilidade de uma mudança na dialética do esclarecimento, ou seja, por meio da reflexividade os indivíduos seriam capazes de desenvolverem uma subjetividade autônoma em relação ao "sistema".

Concordamos com Lash quando ele afirma a existência de uma "individualização genuína" pelo fato de que ao pensarmos a relação indivíduo/comunidade não podemos diluí-lo nesta, mas que também devemos estar atentos para a diferença existente entre interesse compartilhado e significado compartilhado. O primeiro atomiza os indivíduos, possibilitando apenas uma coletividade de interesses em disputa; já o segundo leva à constituição de uma comunidade, na qual significados e sentidos são coletivamente construídos, formando um "Nós". Para formar um "Nós", é preciso que os indivíduos tenham o apoio de estruturas de informação e comunicação, pois com essas estruturas sustentariam suas capacidades reflexivas no mundo da vida.

Como se constrói a reflexividade? Segundo Lash, não somente o conhecimento – que chama de reflexividade cognitiva – flui pelas estruturas de informação e comunicação, mas também os signos, as imagens, os sons etc. Estas constituem uma outra estrutura, que se caracteriza por símbolos miméticos, a qual denomina de reflexividade estética; nela, os símbolos conceituais, os fluxos de informação por intermédio das estruturas de informação e comunicação, certamente, tomam dois atalhos:

Por um lado, representam um novo fórum para a dominação capitalista. Neste caso o poder está mais fundamentalmente localizado no capital como meio de produção material...Está baseado no complexo poder/conhecimento...do modo da informação. Por outro lado...estes fluxos e acumulações dos símbolos conceituais constituem condições de reflexividade. O mesmo acontece em relação aos símbolos 'miméticos', às imagens, sons e narrativas que compõem o outro lado da organização de sinais...Eles abrem espaços virtuais e reais para a popularização da crítica estética desse mesmo complexo poder/conhecimento⁶⁷.

Podemos atribuir à reflexividade estética a defesa de que a cultura popular pode servir não à dominação, mas a uma cultura de resistência; assim são questionados os impasses denunciados por Adorno a respeito da incapacidade da cultura popular ser uma cultura

⁶⁵ Este debate também está presente na Teoria Social Brasileira. Autores como José Domingues, Jessé de Souza, Sérgio Costa e Leonardo Avritzer vêm refletindo sobre a modernidade e a possibilidade de estarmos, enquanto país, incluídos ou não neste projeto. No cerne do debate encontramos a questão da reflexividade, da democracia racial, da diversidade cultural, entre outros temas e conceitos relacionados à reflexão sobre os dilemas da modernidade (ver Ilse Scherer-Warren, Sérgio Costa e Hector Leis (org.), *Modernidade Crítica e Modernidade Acrítica*, Florianópolis: Cidade Futura, 2001).

⁶⁶ Lash, S., A Reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In A. Giddens, U. Beck, S. Lash (orgs), *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes, São Paulo: UNESP, 1997

⁶⁷ Lash, S, op.cit, 1997:164.

crítica capaz de produzir para além das estruturas de poder/conhecimento do sistema. Mas será que a reflexividade estética isolada não pode "cair nas teias" da indústria cultural? As comunidades não correm o risco de mais uma vez se distanciar do "compartilhar significados" e se aproximar de tudo aquilo que os frankfurtianos acenaram?

Neste sentido, Lash faz a seguinte questão: Deve-se perguntar como pode a estética, um momento estético ou uma fonte estética, de *per si* ser reflexivo? Sua resposta é a de que pode haver reflexividade, por um lado, nos mundos sociais e psíquicos naturais da vida cotidiana; e, por outro, pode haver reflexividade sobre o sistema – corroborando assim com a teoria discursiva.

Para Lash, a reflexividade estética ocorre por um modo de mediação não conceitual, mas mimético, ou seja, ele está dizendo que há dois "níveis" de reflexividade que se interpõem na vida cotidiana: cognitiva e estética.

Não podemos negar que exista uma indústria cultural que cotidianamente transforma manifestações culturais populares em mercadoria, porém Lash nos abre a perspectiva de pensar, juntamente com Habermas, que a vida cotidiana não é apenas formada por interesses particulares, mas também por interesses comuns – e aqui podemos pensar na contingência e na diversidade cultural – que se expressam mimeticamente. Daí Lash afirmar que a "cultura popular pode servir, na verdade, não a dominação, mas a resistência"⁶⁸.

Assim como Habermas, Lash preocupa-se com a colonização do "mundo da vida" pelo "sistema", pois ela pode ter como consequência dominação, e não ação reflexiva. Como pensar, dentro do quadro de contingência e diversidade cultural, não apenas um mundo da vida, mas um sistema que dê garantias de liberdade de expressão e ação as diversas comunidades? De que forma podemos nós, sociólogos, observar esta dinâmica? Lash nos responde:

para se ter acesso ao nós, à comunidade, não devemos desconstruir, mas hermenêuticamente interpretar e, assim, abandonar as categorias de *ação e estrutura*, sujeito e objeto, controle versus contingência e conceitual versus mimético. Este tipo de interpretação vai dar acesso aos fundamentos ontológicos, em *sitten*, em hábitos, em práticas assentadas de individualismo cognitivo e estético. Isso, ao mesmo tempo, vai nos proporcionar algum entendimento das significações compartilhadas da comunidade⁶⁹.

O que devemos, portanto, é olhar com mais atenção para o mundo cotidiano e nele compreender, hermenêuticamente, os significados compartilhados que são as condições de existência do "nós".

Neste sentido, Lash, ao debater diretamente com Habermas, diferencia-se deste por defender que apenas um mundo da vida com práticas sociais incorporadas, uma vida ética concreta fundamentada na ação comunicativa, está mais próxima de regras sociais abstratas, afastando-se da própria comunidade. Esta, por outro lado, baseia-se em hábitos⁷⁰,

⁶⁸ Lash, S., op.cit, 1997:174.

⁶⁹ Lash, S., op.cit. 1997:175.

⁷⁰ *O conceito de habitus desenvolvido por P. Boourdieu, O Poder Simbólico, Lisboa: Deifel, 1989, surge para explicar a relação indivíduo x estrutura. Através da idéia de habitus Bourdieu evidencia as capacidades*

que têm como fundamento os costumes, não as regras, ou seja, têm como base aquilo que se adquiriu individualmente ao longo da história e que gera práticas e esquemas de percepção das práticas, sem que sejam produto da obediência a regras com objetivos e fins estabelecidos. De acordo com Lash,

para Habermas, a racionalidade comunicativa é um meio pelo qual a intersubjetividade pode reduzir as pretensões do ‘sistema’ e expandir o espaço do mundo da vida. Isso ocorre através da interação comunicativa, em que os atos da fala ou as expressões vocais são potencialmente ‘reivindicações de validade discursivamente redimíveis’⁷¹.

Desta forma, o significado não é compartilhado, mas sim contestado. Ou seja, as colocações verbais se estabelecem ou destróem sempre numa relação de poder. Assim, os atos da fala tornam-se encenações de poder, ponto em que concordamos com Lash. Nestes termos, este autor acrescenta,

é mais provável que nem o discurso incessante do conceito e da reflexividade cognitiva nem a desconstrução interminável da mimese e da reflexividade estética possam ser o melhor acesso à verdade. O que poderia ser uma alternativa? Talvez apenas um engajamento envolvido, uma preocupação com as coisas e com as pessoas em um mundo compartilhado. Talvez não o barulho incessante do significante do discurso ou da desconstrução, mas, ao contrário, os já compartilhados significados das práticas sociais do cotidiano, tornando possíveis o pensamento e a verdade (e a comunidade)⁷².

No que diz respeito à possibilidade dos indivíduos existirem apenas como consumidores, tanto no plano econômico, quanto político-cultural, como apontado pelos frankfurtianos, o autor revela que há diferenças fundamentais entre aqueles que se reconhecem no produto consumido e aqueles que se reconhecem numa “comunidade de gosto”. Esta se diferencia da primeira por assumir a facticidade da comunidade, envolvendo significação, práticas e obrigações compartilhadas que estão para além da individualização do consumo.

Desta forma, Lash nos aponta para a existência de **comunidades reflexivas** que são compreendidas por ele com o uso do conceito de “campo” de Bourdieu⁷³. No entanto,

criadoras do agente. O habitus indica o agente em ação. É um sistema de esquemas adquiridos que funcionam no nível prático como categorias de percepção e apreciação, ou como princípio organizador da ação.

⁷¹ Lash, S., op.cit. 1997:179.

⁷² Lash, S., op.cit. 1997:182.

⁷³ *O conceito de campo é aplicado pelo autor para delimitar metodologicamente o capital específico de cada grupo, o que não quer dizer que o campo não seja poroso. Segundo Bourdieu a autonomia de cada campo é maior e mais representativa no momento em que o grupo detém a capacidade de retraduzir as ações externas ao próprio campo, ou seja, na medida que o grupo estrutura sua linguagem (verbal ou visual). A disputa interna do campo centra-se em qual linguagem deverá predominar, ou ser adotada pelo campo.*

No caso das comunidades que se apresentam como resistentes à cultura erudita, sistêmica ou hegemônica brasileira, o importante é observar não somente o que os incluem e o que os excluem das regras do campo da cultura hegemônica, mas o que as faz ocupar esta posição e quais seus jogos dentro e fora do campo. Quais

devido à contingência e à própria diversidade cultural, há na modernidade a delimitação de vários campos (religioso, político, legal, científico, artístico, acadêmico, etc), a partir do quais surge o “campo social” geral.

Ou seja, existem várias significações e práticas compartilhadas ora no plano da etnia, ora do gênero, da economia, da política, e o “eu”, enquanto indivíduo, se reconhece dentro desses espaços e com o outro, formando o que podemos chamar de “nós”. Esse “nós”, portanto, é fragmentado em “eus” contingentes.

Lash debruça-se ainda sobre a reflexividade hermenêutica e na comunidade, a fim de se contrapor às teses de individualização da reflexividade, tanto estética como, especialmente, cognitiva. No entanto, não sustenta uma posição hermética ao afirmar a experiência contraditória e, por vezes, inconciliável contida na experiência entre o *self*, e os três "momentos reflexivos".

... de fato penso que há três fontes muito importantes para o *self* contemporâneo, que são analiticamente separáveis como ‘momentos’ cognitivo, estético e hermenêutico-comunitário. E que estes existem em nós de uma maneira freqüentemente contraditória e inconciliável... A maioria de nós provavelmente tem de conviver com estas contradições⁷⁴.

O que Lash propõe é que na contemporaneidade existe uma "abertura" para a formação de diferentes comunidades, em que muitas delas se apropriam de novas tecnologias para sustentar e "expandir" suas práticas sociais, diferenciando-se por completo das comunidades tradicionais. Assim sendo, não devemos nos deter em considerações sobre as classes sociais em luta da modernidade, determinadas pela posição assumida no modo de produção, mas sim por **seu lugar no modo de informação**. Neste caso, o “campo social” de Bourdieu estaria se tornando cada vez mais a mesma coisa que o **campo de informação e comunicação**.

A democratização ao acesso não só à informação, mas aos meios técnicos desta também é crucial para que as diferenças sejam visualizadas nos espaços públicos, no cotidiano. Assim, é possível vislumbrar uma sociedade que tenha acesso ao conhecimento e reconhecimento do “outro”.

Para Lash, ao apontarmos nesta perspectiva estaríamos dando importância fundamental para as estruturas culturais nas comunidades. Segundo o autor,

... essas novas comunidades...oferecem possibilidades de reflexividade ainda mais intensificadas. Ou seja, essas novas comunidades dificilmente são ‘irracionais’. Elas implicam uma reflexividade que é muito mais aperfeiçoada que aquela simplesmente baseada nas estruturas sociais. Elas implicam uma

as representações que as situam dentro do campo e fora dele. Que códigos culturais estão produzindo. O caso brasileiro neste sentido pode nos ilustrar esta disputa no campo das artes. As regras para nomear o que é arte são formuladas pelos indivíduos que fazem parte deste campo. Porém o grupo que de certa forma “decide” o que é arte, na sua grande maioria, relaciona-se diretamente com o campo “sistêmico” (Estado e Mercado). No entanto, isto não quer dizer que não exista um movimento de resistência dentro do próprio campo, em que diferentes estratégias serão desenvolvidas por outros grupos ou indivíduo, tentando imprimir uma nova forma de pensar e agir. A diversidade cultural nos parece a grande mola propulsora deste movimento tanto dentro do campo das artes como na vida cotidiana.

⁷⁴ Lash, S., op.cit, 1997:197.

reflexividade e compreensão das categorias impensadas, do Sitten bem menos acessível, das significações compartilhadas que são base da comunidade. Elas envolvem, em suma, que uma reflexividade hermenêutica não é apenas uma questão de 'escolha'. É, em parte, algo a que estamos destinados pela crescente hegemonia das estruturas culturais⁷⁵.

Mais voltada para o estudo da chamada cibercultura, outra perspectiva teórica contemporânea no campo da análise da comunicação é a apresentada por Pierre Lévy⁷⁶. Alinhado a uma linha francesa⁷⁷ de pensamento, esse autor vem promovendo uma atualização da discussão deflagrada pelos frankfurtianos, ou seja, indagando-se: será a tecnologia um projétil e a sociedade e a cultura o seu alvo? As técnicas determinam a sociedade ou a cultura?

1.4 A inteligência coletiva e o conceito de cibercultura

Para Lévy, a verdadeira relação entre técnica e sociedade não está ancorada na crença de que a tecnologia é causa e que a cultura sofre os efeitos desta, mas sim "entre um grande número de atores humanos que inventam, produzem, utilizam e interpretam de diferentes formas as técnicas"⁷⁸. As técnicas, desde as artesanais até as industriais, não existem sozinhas, não são seres autônomos. Por trás delas agem e reagem idéias, projetos sociais, utopias, interesses econômicos, estratégias de poder, enfim, "toda a gama dos jogos dos homens em sociedade"⁷⁹.

Desta forma, para o autor, "qualquer atribuição de um sentido único à técnica só pode ser dúvida. A ambivalência ou a multiplicidade das significações e dos projetos que envolvem as técnicas são particularmente evidentes no caso digital⁸⁰", pois ao mesmo tempo que o desenvolvimento das cibertecnologias é promovido por políticas econômicas de países que buscam hegemonia de poder e supremacia militar, bem como almejam a competição na economia mundial na produção e circulação da eletrônica e do software, tais tecnologias também são utilizadas por aqueles que procuram aumentar sua autonomia e "multiplicar suas faculdades cognitivas". Assim, a cibertecnologia

⁷⁵ Lash, S., op.cit, 1997:200.

⁷⁶ Ver Lévy, P., *Cibercultura*, São Paulo:Ed.34, 1999 e a *Inteligência Coletiva*, São Paulo: Loyola, 1998.

⁷⁷ No caso francês esta discussão ganha fôlego na contemporaneidade, como exemplo podemos citar os trabalhos sobre tecnologia e sociedade, seus paradoxos, suas tribos e constituição de novas sociabilidades desenvolvidos no Centre d'Etudes sur l'Actuel et le Quotidien, Université Renné Descartes- Paris V – Sorbonne , sob coordenação de Michel Maffesoli. O resultado de algumas propostas teóricas e discussões entre pesquisadores da área podem ser encontradas na revista *Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales*, 1996, n. 51, sobre *Technosocialité*, 2000, n. 68, sobre *Technoliens* e 2003, n. 79 sobre *Technocommunications*.

⁷⁸ Lévy, P., op.cit, 1999: 23.

⁷⁹ Idem, ibdem.

⁸⁰ Lévy, P., op.cit, 1999:24.

encarna, por fim, o ideal de cientistas, de artistas, de gerentes ou de ativistas da rede que desejam melhorar a colaboração entre as pessoas, que exploram e dão vida a diferentes formas de inteligência coletiva e distribuída. Esses projetos heterogêneos diversas vezes entram em conflito uns com os outros, mas com maior frequência... alimentam-se e reforçam-se mutuamente⁸¹.

Neste sentido, a técnica pode condicionar as interações sociais, porém está longe de determinar uma cultura, já que há uma relação mais complexa que uma mera determinação ou submissão. Ela condiciona no momento em que gera possibilidades do uso de ferramentas materiais para o desenvolvimento ou aprimoramento de uma atividade humana, mas não determina visto que "muitas possibilidades são abertas, e nem todas são aproveitadas" ou utilizadas pela sociedade.

Lévy também defende uma idéia já presente em Heidegger⁸² de que não podemos moralizar a técnica, ou seja, ela não é boa nem má, porém também não é neutra, pois pode abrir ou fechar o "espectro de possibilidades". Lembra que não se pode esquecer que não vivenciamos uma total disponibilização dos instrumentos técnicos.

Muitas vezes, enquanto discutimos sobre os possíveis usos de uma dada tecnologia, algumas formas de usar já se impuseram. Antes de nossa conscientização, a dinâmica coletiva escavou seus atratores. Quando finalmente prestamos atenção, é demasiado tarde... Enquanto ainda questionamos, outras tecnologias emergem na fronteira nebulosa onde são inventadas as idéias, as coisas e as práticas. Elas ainda estão invisíveis, talvez prestes a desaparecer, talvez fadadas ao sucesso⁸³.

Um exemplo desse sucesso foi o atingido pela informática pessoal. Conforme o autor, nenhuma empresa havia previsto ou planejado o crescimento tanto da Word Wide Wibe⁸⁴, como dos programas que possibilitam a comunicação e interação de comunidades virtuais em que os indivíduos (do mundo inteiro) se correspondem em tempo real⁸⁵.

Apresentando esses argumentos, o autor propõe que estas situações de interconexão global, originadas no ciberespaço engendram uma possibilidade de universalidade. Não a universalidade estática e totalizante proposta na modernidade, como apresentada por Habermas, mas pelo contrário, uma universalidade que ocorre pela interação em geral e não pela totalidade⁸⁶.

⁸¹ Idem, 1999:24.

⁸² O desenvolvimento desse tema será tratado no próximo capítulo.

⁸³ Lévy, P., op.cit, 1999:26

⁸⁴ Conforme o autor a World Wide Web "é uma função da *Internet* que junta, em um único e imenso hipertexto ou hiperdocumento (compreendendo imagens e sons), todos os documentos e hipertextos que a alimentam" (Lévy, 1999:27)

⁸⁵ No Brasil há um grupo de pesquisadores especialistas na discussão a respeito deste tema. Sobre o assunto ver *Olhares sobre a Cibercultura*, André lemos/Paulo Cunha (orgs), Porto Alegre: Sulina, 2003.

⁸⁶ O exemplo vivo dessa afirmação encontra-se na existência de grupos, organizações, movimentos sociais, tribos, comunidades que utilizam-se da *Internet* e outros meios de comunicação com a finalidade de publicizar suas demandas, intercambiar realidades, interagir com outras realidades a partir dos conteúdos gerados pelas próprias comunidades. O livro *Média Réssitence*, organizado por Serge Bailly et Didier Beaufort, Paris: Karthala, 2000, retrata muitas dessas experiências navegando por contextos americanos,

Esse é um interessante aspecto da proposta de Lévy, pois a universalidade da rede comunicacional talvez represente o negativo da universalidade iluminista. Ela se equipara no momento em que o autor propõe um acesso democrático mundializado, em que todos os seres humanos deveriam acessar o direito de comunicação pela rede, mas ao mesmo tempo essa expansão gera uma não totalidade no sentido sociocultural, já que possibilita o acesso às pessoas de diversas culturas.

Neste caso, também pode-se pensar que estaríamos mais distantes da questão da determinação da técnica frente à cultura ou à sociedade, ou ainda do fechamento semântico ou de uma totalização, pois:

uma nova ecologia das mídias vai se organizando ao redor das bordas do ciberespaço...quanto mais universal (extenso, interconectado, interativo), menos totalizável. Cada conexão suplementar acrescenta ainda mais heterogeneidade, novas fontes de informação, novas linhas de fuga, a tal ponto que o sentido global encontra-se cada vez menos perceptível, cada vez mais difícil de circunscrever, de fechar, de dominar. Esse universal dá acesso a um gozo do mundial, à inteligência coletiva enquanto ato da espécie. Faz com que participemos mais intensamente da humanidade viva, mas sem que isso seja contraditório, ao contrário, com a multiplicação das singularidades a ascensão da desordem⁸⁷.

Lévy compartilha da filosofia pós-moderna no momento em que se contrapõe às meta-narrativas totalizantes, como afirma Lyotard, e à fábula do progresso linear, tanto na arte como na política e em outros domínios. E ainda acrescenta que a cibercultura possibilitou a multiplicidade e o entrelaçamento "radical das épocas, dos pontos de vista e das legitimidades, traço distintivo do pós-moderno". Argumenta, porém, que o erro da filosofia pós-moderna foi descartar o universal, juntamente com a totalidade.

Para o autor, o universal é "a presença (virtual) da humanidade em si mesma", enquanto que a totalidade é "a conjunção estabilizada do sentido de uma pluralidade (discurso, situação, conjunto de acontecimentos, sistema etc)". A cibercultura promove a primeira no momento em que possibilita a comunicação interativa capaz de organizar o território comunitário que se funda por meio do laço social e da inteligência coletiva.

Assim, as redes de comunicação, ao mesmo tempo em que servem para o controle e poder econômico e político, também podem servir para fins de reconstituição da sociabilidade urbana. Ou seja, compreende-se que o ciberespaço não é uma infra-estrutura, mas sim uma forma de uso das infra-estruturas disponibilizadas, bem como uma forma de explorar os recursos por meio de uma interatividade indissociável do social e da técnica.

Para Lévy, então, o

nervo do ciberespaço não é o consumo de informações ou de serviços interativos, mas a participação em um processo social de inteligência coletiva" em que no seu movimento e desenvolvimento

africanos, europeus e asiáticos. As informações podem ser acessadas a partir do site www.mediaresistance.org.

⁸⁷ Lévy, P. op. cit, 1999:120.

relacional com a cidade e entre a inteligência coletiva e o território, "atrai em primeiro lugar a imaginação política"⁸⁸.

A inteligência coletiva – compreendida como "um sistema aberto de autocartografia dinâmica do real, de expressão das singularidades, de elaboração dos problemas, de confecção dos laços sociais pela aprendizagem recíproca" – proposta por Lévy representaria a capacidade de realização da democracia na sua radicalidade, através do ciberespaço. Os processos de discussão pública, opiniões a respeito das questões de uma cidade, por exemplo, podem ser acelerados pela participação virtual dos seus habitantes. Assim, os "grupos humanos conscientes daquilo que fazem em conjunto" teriam acesso aos meios "práticos de se coordenarem para colocar e resolver os problemas dentro de uma lógica de proximidade e de envolvimento". Ou seja, o autor pressupõe o acesso aos equipamentos bem como aos conteúdos para todos!

É visivelmente perceptível que muito de sua teoria pertence ao mundo do "dever ser". E, embora ele concorde com os pós-modernos em muitas questões, sua análise ainda se encontra próxima à utopia moderna. Pode-se detectar a forte presença do desejo moderno quando propõe a "universalidade virtual", fundamentada na diversidade cultural, para que todos sejam "cidadãos de fato".

Embora se possa concordar com sua idéia a respeito do não determinismo da técnica, e do desejo de radicalizar a democracia por meio da participação coletiva no espaços virtuais ou reais, utilizando "das potencialidades positivas dos novos sistemas de comunicação", e ainda com suas considerações sobre o fato de que a ambivalência e a contingência também fazem parte da virtualidade. O que importa de fato em todas essas teorias é que elas convergem para um lugar de alento na discussão a respeito da passividade individual ou coletiva. Elas dizem não à determinação da sociedade pela técnica.

É difícil pensar a dinâmica da sociedade brasileira a partir da realidade da cibercultura ou do ciberespaço⁸⁹. No entanto, algumas comunidades, localizadas especialmente nas grandes cidades brasileiras, utilizam-se da *Internet* para construir seus espaços de comunicação e reconhecimento para além das fronteiras reais⁹⁰.

Ao que tudo indica, mais importante do que ter acesso ao ciberespaço ou à *Internet* é reconhecer a existência de comunidades que exercem suas potencialidades comunicativas, que expressam suas diversidades e transmitem seus conhecimentos e histórias específicas utilizando outras formas de comunicação e interação social. Assim, a sociabilidade comunitária não passa necessariamente pelos meios de comunicação, apesar de poder utilizá-lo quando disponível, nem centra sua dinâmica numa única forma de ação política, mas numa possibilidade infinita de construções e reconstruções de significados sociais, a partir da experiência da razão sensível e da potencialidade estético-comunicativa dos indivíduos que formam o todo social.

O conceito de razão sensível remete aos trabalhos de Michel Maffesoli, que sintetiza as possibilidades não da técnica, mas da própria sociedade de se recriar a partir de potencialidades presentes em outras esferas da vida cotidiana. Neste sentido, sua teoria será o objeto de reflexão do capítulo que segue.

⁸⁸ Lévy, P. op.cit, 1999:194.

⁸⁹ Como bem lembra André Lemos em *Cibercultura. Alguns pontos para compreender a nossa época*, op.cit: 15, "A exclusão digital é um fato, embora não seja a única em países como o Brasil".

⁹⁰ O MIAC em Salvador representa essa realidade.

Capítulo 2

Entre a razão instrumental e a razão sensível

*J'ai dit passage du poivoir abstrait,
mécanique, rationnel,
à la puissance,
incarnée, organique,
empathique⁹¹.*

A partir do vasto arcabouço teórico fenomenológico que se inicia com Edmund Husserl (1859-1938), Michel Maffesoli sugere uma fenomenologia do mundo social inspirada tanto pela teoria deste como pelas obras de Georg Simmel (1858-1918), Alfred Schutz (1899-1959) e Max Weber⁹² (1864-1920), que fundamentaram a possibilidade do método compreensivo para a Sociologia; a teoria filosófica de Martin Heidegger (1889-1976) sobre o homem como um *ser-no-mundo*; e o pensamento antropológico de Gilbert Durand⁹³ sobre as estruturas do imaginário.

Optamos, para a nossa análise, em privilegiar a fenomenologia de Michel Maffesoli devido ao fato deste incorporar estes pensadores em seus trabalhos e “transportá-los” para a contemporaneidade, introduzindo uma perspectiva original, na medida que busca compreender as experiências coletivas e as relações intersubjetivas, considerando suas facetas lúdicas, rotineiras, ou ainda “perversas”.

⁹¹ Esta passagem encontra-se na introdução de *Eloge de la Raison Sensible*, Paris: Grasset, 1996

⁹² Sobre a construção das ciências humanas e a teoria do conhecimento e da compreensão, ver Patrick Watier, *Une introduction à la Sociologie Compréhensive*, Belfort: Circe, 2002.

⁹³ Este pensador influencia toda a obra de M. Maffesoli, principalmente quando trata da questão do imaginário, ou do que designa de mundo imaginal. Os principais conceitos fundadores do pensamento de Gilbert Durand podem ser encontrados em seu trabalho *Les structures antropológicas de l'imaginaire*, Paris: Bordas, 1969.

Assim, apresentando uma discussão embasada na fenomenologia de Michel Maffesoli, este capítulo desenvolveu-se considerando a importância de se recorrer a um certo olhar sociológico para a análise do cotidiano social, no sentido de debater criticamente com os "determinismos teóricos" – que se estruturam a partir do pensamento positivista. Sua teoria orienta a compreensão e a reflexão da sociedade contemporânea, sem que se fique preso a uma concepção moralista positivista moderna. É a partir dela que propomos pensar as relações comunicacionais nas sociedades pós-modernas.

Ao longo deste capítulo estaremos, portanto, navegando pela obra do autor, sobretudo no pensamento desenvolvido em *Elogio da Razão Sensível*⁹⁴, *A Contemplação do Mundo*⁹⁵ e *A Conquista do Presente*⁹⁶, à procura de construir um itinerário que auxilie a compreensão dos conceitos por ele propostos. Talvez a forma mais exata de descrever o processo do pensamento seguido seja o de uma bricolagem de conceitos, pelos quais pudemos mergulhar na ousadia do autor despindo-nos da moral da modernidade, em busca da compreensão dos aspectos que envolvem a vida cotidiana e a comunicação social, que fundem um estar-junto comunitário por meio das categorias presentes na pós-modernidade.

2.1 A fenomenologia maffesoliana como ferramenta de compreensão e reflexão sobre a vida cotidiana

Embora a modernidade tenha construído todo um projeto debruçado sobre o individualismo, sobre a perspectiva de que o indivíduo orientado pela reflexão instrumental se tornaria o núcleo fundamental da sociedade, a contemporaneidade, ou a pós-

⁹⁴ Maffesoli, M. *Eloge de la Raison Sensible*, Paris: Grasset, 1996. Para o presente trabalho utilizamos a versão francesa. Há, porém, uma versão brasileira, publicada pela Vozes, em 1998.

⁹⁵ Maffesoli, M. *A Contemplação do Mundo*, Porto Alegre: Artes e Ofícios, 1995[1993].

⁹⁶ Maffesoli, M. *A Conquista do Presente*, Natal: Argos, 2001[1979]

modernidade, tal como argumenta Maffesoli⁹⁷, apresenta um indivíduo orientado não apenas por esta "conduta" racional, mas que se deixa conduzir pela afetividade, pelo sentimento de *pertencer* à. Deparamo-nos, assim, com o reencantamento da comunidade.

É esse reencantamento o que une, o que movimenta, o que faz com que estejamos frente um ao outro sem nos agredirmos demasiadamente ou freneticamente. O que leva a compreender o sentido da ação do outro, ou de um grupo. O que faz sentir prazer físico, sensitivo, visual. Ou seja, há jogos sociais que atraem e que seduzem o bastante para entretermo-nos por dias, meses, décadas, ligando os indivíduos uns aos outros.

O que faz com que o indivíduo se ligue, desligue, re-ligue às práticas sociais compartilhadas dentro de um grupo, a uma determinada manifestação cultural é muito mais do que o respeito às leis instrumentais. É a busca para suprir o desejo de estar e ser reconhecido, e de se identificar com projetos comuns, em que não só a racionalidade, mas também a afetividade se faz presente.

As teorias que ensinaram a pensar os problemas sociais a partir de grandes conceitos, de grandes categorias e de macroanálises não deixam de orientar o debate contemporâneo da Sociologia. O que queremos apontar é que estas deixam “escapar” a diversidade presente no viver social. O viver social apresenta-se num dia-a-dia cheio de ambigüidades, ambivalências, contingências, diferenças, repleto de movimentos justapostos, intrapostos, entrepostos, superpostos, que podem ser lineares ou ondulares, intensos ou suaves, e que estão escondidos, subterfugiados no que se pode chamar de espaços de relações primárias.

Desta forma, o cotidiano transforma-se numa grande ferramenta de trabalho para a

⁹⁷ Michel Maffesoli, *Eloge de La Raison Sensible*, Paris:Grasset, 1996.

Sociologia⁹⁸. Neste sentido, poder refletir a partir de categorias presentes nas esferas mais primárias da sociedade torna-se um desafio para o pesquisador. Desafio por romper com a tradição de se pensar a sociedade por meio da relação simbiótica entre superestrutura e infra-estrutura⁹⁹. Este olhar apresenta a possibilidade de compreender os vários caminhos, e suas trilhas repletas de outros caminhos, que *dão forma* às comunidades¹⁰⁰.

Nestes termos, o indivíduo ao qual Maffesoli se refere não é mais aquele indivíduo da modernidade (que surge no, e através, do contrato social), mas sim o indivíduo que se constitui na relação com o outro. Ou seja, o indivíduo que forma o seu ser não na abstratividade, mas na vida social, no cotidiano. O indivíduo que se apresenta de forma ambivalente e contingente, que estabelece seu lugar a partir de sua relação com os campos aos quais pertence socialmente e culturalmente. Um indivíduo que vive num tempo em que os contrários se aliam, no qual "as culturas se interpenetram, e suas diversas temporalidades

⁹⁸ Essa concepção já está presente nos estudos fenomenológicos desde Alfred Shutz, *Fenomenologia Del Mundo Social: Introducci3n a la Sociologia* Compreensiva, Buenos Aires: Paid3s, 1972.

⁹⁹ Apontamos aqui as teorias marxistas, que emergiram a partir do século XIX com Karl Marx (1968,1989). Lembramos que, com a finalidade de entender o capitalismo e explicar a natureza da organização humana, seus valores e pensamentos, Marx debruçou-se sobre uma sistemática análise das diversas sociedades ao longo da história humana (desde os primórdios, em que a organização social era comunal auto-suficiente, até o capitalismo nascente). Para tanto, desenvolveu um método de análise: o materialismo histórico dialético. Marx demonstra com seu método, que as sociedades são históricas, contraditórias e divididas em classes. A partir da idéia de movimento, Marx constrói seu conceito de História. Também apresenta o *conflito* como algo inerente às relações históricas concretas e não a *ordem* como apontavam os positivistas. Com base no conceito de modo de produção, Marx parte do princípio de que a estrutura de uma sociedade qualquer reflete a forma como os homens organizam a produção social de bens. Esse *modo de produção* engloba dois fatores: as *forças produtivas* (materiais) e as *Relações de Produção (sociais e políticas)*. Dessa forma, Marx nos sugere que as bases materiais da produção social determinam os valores e instituições consequentemente gerados. O princípio de contradição que orienta o motor da história compõe-se em infra-estrutura (modo de produção) e superestrutura (valores, regras, ideologia, instituições como o Estado).

¹⁰⁰ Neste caso, nos aproximamos da afirmação de Max Weber (1964) de que a realidade social é caótica, infinitamente diversa e complexa. E que nenhuma ciência teria o poder de conhecê-la no seu todo; então, torna-se tarefa do cientista social estabelecer a ordenação e compreender o sentido das ações sociais a partir de um método racional, que se valha de um recorte preciso da realidade.

contaminam as maneiras de ser e de pensar"¹⁰¹. Um indivíduo que vive num mundo pós-moderno¹⁰².

O conceito de pós-modernidade apresentado por M.Maffesoli desde seus primeiros estudos de Antropologia Política, em 1976¹⁰³, considera este momento não como uma época histórica definida em tempo e espaço, que tenha superado o estágio da modernidade no sentido da análise marxiana, mas como um **momento histórico** descolado da linearidade histórica, tendo como particularidade a possibilidade de reencantamento do mundo, onde o imaginário, o simbólico, o onírico, o festivo, são alguns dos parâmetros que melhor o exprimem por contraposição ao racionalismo positivista científico, que é marca da modernidade.

Há neste momento, para o autor, uma Conjunção Dialógica entre Tribo, Normas, Sentimentos, Formas, Espírito, Corpo e Indivíduo (*persona*). Há uma conjunção de tensão entre esses fatores, que compõem a morfologia social. O pensamento que melhor representa este momento é aquele que parte da aceitação desta tensão entre os fatores, não aquele que busca obsessivamente esquematizar o mundo pela separação e divisão destes (pensamento moderno).

Trata-se de um momento em que se convive concomitantemente com os arcaísmos e com o desenvolvimento tecnológico. Essa sinergia de aliar os contrários é que dá o seu tom, longe da linearidade da idéia de progresso da modernidade e cada vez mais próxima da idéia de uma colcha de retalhos, onde o sincretismo impera. Nele, as imagens cotidianas

¹⁰¹ Maffesoli, op.cit, 1995:148

¹⁰² Segundo Z. Bauman, faz-se necessário distinguir uma sociologia que analisa a pós-modernidade do ser um sociólogo pós-moderno. Maffesoli encontra-se no primeiro caso; ser um sociólogo que analisa a pós-modernidade é mais do que ser um pós-moderno. (Bauman Z. *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity, 1993).

¹⁰³ Michel Maffesoli, *Logique de La Domination*, Paris:PUF, 1976.

trabalham sobre arquétipos que estão na pré-formação da vida social, contribuindo à fusão do *pathos*.

O entendimento de *pathos* como o lugar do encontro político que engendra o sentimento da partilha e comunhão com o exercício da comunicação oral, musical ou representação artística aparece nos textos de M. Maffesoli. Assim como para os gregos, M. Maffesoli utiliza-a para evocar o sentimento, a emoção, a compaixão ou a empatia geradora do *élan* comunitário-tribal.

Dentro desta existência sincrética, esse indivíduo se re-conhece e se re-encontra consigo mesmo e com os outros, dentro de um movimento em *moto-continuo*. Seguidamente, identifica-se tanto com um grupo, como com outro. Ora faz parte de uma tribo, ora faz parte de outra. Assim, segue costurando sua identidade que já não é mais fixa, mas complexa, junto aos grupos sociais.

O conceito de tribalismo é introduzido na discussão sociológica por M. Maffesoli em seu estudo a respeito do declínio do individualismo nas sociedades de massas neste fim de século. Este estudo aponta a emergência de microgrupos sociais, os quais denomina "tribos". Para o autor, a metáfora da tribo

permite dar conta do processo de desindividualização, da saturação da função que lhe é inerente, e da valorização do papel que cada pessoa (persona) é chamada a representar dentro dela. Claro está que, como as massas em permanente agitação, as tribos que nelas se cristalizam tampouco são estáveis. As pessoas que compõem essas tribos podem evoluir de uma para outra¹⁰⁴.

Dentro desta perspectiva, o termo indivíduo, como tratado pelos pensadores modernos - como na discussão apresentada pela teoria da reflexividade, cujo maior

¹⁰⁴ Maffesoli, M. *O Tempo das Tribos: o declínio do Individualismo na Sociedade de Massa*, Rio de Janeiro: Forense, 1987:9

expoente é Anthony Giddens¹⁰⁵ –, não parece mais aceitável. É preciso falar, assim como Maffesoli, na pós-modernidade, de uma pessoa (*persona*) que desempenha diversos papéis no seio das comunidades (ou tribos) às quais ela adere ao longo de sua existência.

A identidade fragiliza-se e as diversas identificações multiplicam-se. Essa *persona* socializa-se de uma maneira diferente. Ela participa de um jogo de máscaras para viver a completude do social. Vive uma contraposição entre o indivíduo moderno e o indivíduo complexo.

Essa diferença pode ser explicitada por meio da dicotomia ação/criação: o indivíduo identifica-se com a primeira, já a *persona* com a segunda.

Ao se falar indivíduo, fala-se de uma moralidade de finalização, representante da tradição de um voluntarismo sobre a dominação da natureza (séc.XIX), em que o conceito de sociedade aparece como marca de uma ação para exprimir as ideologias da vida em que o homem modela tudo, tanto a natureza como a sociedade, usando sua ação racional com fins definidos.

No entanto, ao se falar em *persona* fala-se de possibilidade de criação, apresenta-se uma outra especificidade do animal humano, uma capacidade não de separação e dominação seguida de modelação, mas um *faire avec*¹⁰⁶. Esse *faire avec* transforma a relação sujeito/objeto. Essa relação passa a ser vivida de uma maneira complexa, pois engloba a pessoa que olha. Sujeito e objeto interagem. Há composição e participação e não separação.

Esses conceitos e pressupostos colocados acima auxiliam a compreensão da fenomenologia apresentada por M. Maffesoli. Sua teoria apresenta a possibilidade do

¹⁰⁵ Giddens, A. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

¹⁰⁶ Fazer com.

pesquisador poder “olhar por dentro” e de se integrar ao todo social a fim de compreender o fenômeno a ser estudado. Olhar a forma e o conteúdo da coisa a ser compreendida, a partir de dentro. Auxiliar a revelação do que já está lá. Revelar tanto uma prática pensada (racional), como uma prática não pensada, fundada especialmente numa identificação afetiva¹⁰⁷. Esta identificação está fundada na emoção que tem uma função ética no plano social. Para Maffesoli, o importante é o reconhecimento da ambivalência dos sentimentos. É o reconhecimento da ambivalência¹⁰⁸ social.

Esse reconhecimento por meio da prática fenomenológica, ou seja, no exercício de olhar por dentro os fenômenos sociais, perceber o mundo, ou compreender as "cacofonias" sociais a partir delas mesmas, pode ser realizado com o auxílio de três categorias. São elas: a descrição, a intuição e a metáfora¹⁰⁹.

2.1.1 A Descrição

Para Maffesoli, descrever o microcosmo humano é como descrever o cosmo da natureza, é buscar descrever uma nova harmonia fundante da vida para além das fragmentações, sobre as potencialidades de todas as coisas vividas. É descrever o que o autor chama de "ratio-vitalisme".

Esta descrição deve se preocupar sobretudo com as formas contidas, com o conteúdo das relações sociais, com o conteúdo das formas sociais. Dentro desta

¹⁰⁷ A prática não pensada fundada na identificação afetiva aproxima-se do que Edgar Morin (1995, 2000a) denomina de uma Ecologia do Espírito. Identificação cósmica que está para além do indivíduo assumindo uma visão *organologique*, que vê o mundo como um organismo provido de uma lógica própria, na qual o próprio do sentimento é ser uma expressão da vida. Essa visão organológica corresponde a um processo de socialização que representa uma idéia de pluralidade e de justaposição, não de unidade como em E. Durkheim. Ela apresenta a idéia de correspondência múltipla que acontece sobre um chão de forças múltiplas, entre a especificidade *du moi et du monde*.

¹⁰⁸ Essa consideração socio-política e histórica também pode ser encontrada em trabalhos de Zygmunt Bauman, entre eles, ver Bauman Z. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

¹⁰⁹ Maffesoli, op. cit., 1996.

perspectiva, o vitalismo está, sobretudo, atento aos fenômenos empíricos da vida cotidiana. Considera as formas estáticas e as dinâmicas como constantes do movimento social. Não busca o progresso, nem a linearidade. Preocupa-se, sim, com o "enraizamento dinâmico"¹¹⁰.

Preocupa-se em descrever as interações vividas, sem demonstrar que estas são vividas e conscientizadas no dia-a-dia. A penetração no mundo vai então suceder a contemplação do mundo. É uma outra maneira de se relacionar com o mundo, uma outra maneira de se relacionar com a criação das coisas que estão neste mundo aparentemente banal. É uma forma para não partir da "domesticação" da razão instrumental, mas se contentar em acompanhar o que se cria no mundo cotidiano lentamente, em função de uma razão interna aos valores compartilhados.

É preciso lembrar que a situação humana se desenrola como a “matéria de uma obra de arte”. Maffesoli extrapola este propósito ao considerar que

en effet la vie sociale, en son entier, baigne dans une atmosphère esthétique, qu'elle est faite, avant tout, et plus en plus, d'émotions, de sentiments et d'affects partagés. Toutes choses induisant une forme de quiétisme, un détachement certain par rapport à la grande idéologie de la maîtresse sur le monde social et naturel qui fut la marque de la modernité¹¹¹.

¹¹⁰ Sobre o enraizamento dinâmico afirma Maffesoli, "Não se poderia dizer melhor do enraizamento dinâmico: o espaço é como um fogo que anima, aquece na caminhada, também reconhece o percurso, por isso mesmo designa alhures, um outro lugar. O limite só pode ser compreendido em função da errância, como esta tem necessidade daquele para ser significativa. É aí que a distância, outra maneira de dizer alhures, as distâncias interpostas entre as diversas pessoas entram em uma construção global, da qual os diversos elementos, do mais importante ao mais minúsculo, do mais habitual ao mais estranho, fazem sentido. Construção orgânica que não é plena ou positiva, mas integrante do vazio, do oco, do imaterial, do vento. Sabe-se que o vento, compreendido aqui de um modo metafórico, ri das barreiras, está ao mesmo tempo totalmente presente no espaço por onde passa, mas permanece estranho, portador que é de outros espaços, de onde vem." M. Maffesoli, *Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas*, Rio de Janeiro: Record, 2001:84)

¹¹¹ Maffesoli, op.cit. 1996:154

Para teorizar esta atitude, a fenomenologia introduz a noção de « mise en perspective ». E como observa Maffesoli, utilizando-se de Emmanuel Levinas, desde Husserl,

la phénoménologie tout entière est la promotion de l'idée de l'horizon qui, pour elle, joue le rôle équivalent à celui du concept dans l'idéalisme classique¹¹².

A idéia de horizonte possibilita a abertura para o infinito, para o indefinido, para o complexo das situações humanas, de suas significações entrecruzadas, não se reduzindo a uma simples explicação causal.

2.1.2 A Intuição

A intuição, que foi fortemente estigmatizada, marginalizada e ignorada durante a modernidade, é resgatada nos textos de M. Maffesoli. Para o autor, ela apresenta-se enquanto um importante vetor de conhecimento do vitalismo em construção dentro da sociedade contemporânea.

Segundo ele, a intuição não é uma simples qualidade psicológica, mas pode ser considerada partícipe de um inconsciente coletivo que, por sua vez, tem a função de sedimentação da experiência ancestral; esta mesma exprime um saber incorporado, ou *savoir incorporé*, que, em cada grupo social e em cada *persona*, se apresenta sem mesmo estes terem plena consciência do fato.

O sociólogo, o pesquisador, deve estar atento, deve ser, antes de tudo, um *renifleur social*. Neste sentido, os pensadores mais criativos e perspicazes seriam aqueles capazes de

¹¹² Maffesoli, *ibid.*

farejar, sentir, as efervescências sociais. Farejar um devenir que já está presente no cotidiano social. De acordo com M. Maffesoli,

C'est-à-dire quelqu'un qui sache reconnaître que dans le devenir cyclique des histoires humaines l'instituant, ce qui périodiquement (re)naît, n'est jamais en parfaite adéquation avec l'institué, avec les institutions, quelles qu'elles soient, qui sont toujours quelque peu mortifières. En quelque sorte : l'intuition comme forme d'anticipation. J'ai bien dit qu'il s'agit d'une sensibilité intellectuelle¹¹³.

De uma forma geral, o paradigma da modernidade e o pensamento científico moderno repousam sobre um pensamento mecânico que separa subjetivo de objetivo, natureza de cultura, corpo de espírito, resultando numa conformação social e moral que se baseia num contrato social e num pensamento político também mecânico, no qual se recusam a intuição e a empatia.

A ciência moderna recusou tudo o que era incompatível usando o apriorismo, a distância objetivante do mundo. M. Maffesoli afirma que esta recusa corresponderia ao que Peter Sloterdijk denomina de "*le refus de l'intuition, l'empatie, l'esprit de finesse*". A recusa destas mascara a realidade contemporânea. Assumi-las significa mostrar os "*signes de complicité intuitive*", de trazer à luz, de reconhecer que existe uma "*proximité libidinale*" entre as coisas que estão no mundo e nós mesmos, já que fazemos parte dessas coisas.

A afirmação de que se pode compreender a sociedade contemporânea fazendo-se uso do estudo do cotidiano, com auxílio da intuição segue mais longe quando o autor grifa que

...à force de rigueur scientifique, oublient que le monde social est un 'objet' vivant, on ne pourra rien comprendre à sa qualité même, celle d'être du vivant, si l'on ne met pas en ouvre une procédure proxémique.

¹¹³ Maffesoli, op.cit., 1996:173.

Tout comme le concret, l'expérience, le proche, deviennent, de nos jours, des valeurs centrales, ainsi il convient donc d'élaborer une sociologie du quotidien, qui soit en congruence avec les émergences dont je viens de parler. Il s'agit là d'un enjeu épistémologique d'envergure, qui n'est plus un exercice d'école, mais qui nous est imposé par l'évolution même de la socialité. On peut d'ailleurs dire que c'est, certainement, cela qui est à la base de l'évolution contemporaine que, faute de mieux, l'on peut appeler la post-modernité¹¹⁴.

Segundo Maffesoli, o pesquisador que conseguir buscar a compreensão das efervescências contemporâneas a partir não apenas de descrevê-las, mas também de intuí-las, senti-las, estará permitindo também um religamento e uma aproximação entre ele (sujeito) e seu objeto de estudo. Para além de descrever, ele pode seguir a intuição, tentando perceber o vitalismo e a pulsação da vida cotidiana. Para além de objetivá-la, ele pode senti-la. Ele pode, de fato, "olhar por dentro".

Para Maffesoli a intuição, ou o espírito intuitivo, é o que

donne sens, qui transforme l'existence, qui transfigure la matière et, surtout, fonde la communauté. C'est ainsi que l'on peut présenter l'intuition comme expression d'une connaissance organique. Dans un mouvement de réversibilité elle sourd du donné mondain, celui de l'environnement social, en même temps elle rejaillit sur lui, et lui assure sa solidité, la structure sur le long terme. Pour ma part, je verrais dans un tel 'pentecôtisme' le moment fondateur de toute société, celui où la nature et la culture sont étroitement liées et où, en fonction de cela, une intuition commune sert de ciment à la communauté, la constitue en tant que telle, en bref sert de fondement à ce qui va fortifier l'être-ensemble¹¹⁵.

Essa forma de apreender o mundo opõe-se aos sistemas de análises que estudam as “coisas do mundo” a partir do exterior, em busca de mostrar uma certa unidade social, como a teoria desenvolvida por Augusto Comte¹¹⁶.

¹¹⁴ Maffesoli, op.cit., 1996: 177

¹¹⁵ Maffesoli, op. cit. 1996: 179

¹¹⁶ Cf. M. Maffesoli, 1996:180.

A proposta fenomenológica de M. Maffesoli provoca-nos a olhar para o que não está na racionalidade instrumental. Não olhar apenas para o que está evidente, iluminado, para o que se mostra racionalmente e objetivamente, mas também para a sombra, para o subjetivo, para as emoções e sensações presentes nos rituais da contemporaneidade.

Somos convidados a descrever a criatividade social que, por sua vez, é menos fundada num cálculo métrico quantitativo e produtivista, e mais fundada numa estética, num sentimento, numa crença e numa intuição onde um *ethos* se constitui a partir da vontade de compartilhar as emoções em comum, de *être-avec*, de *faire-avec*.

Assim, em oposição aos métodos explicativos, que se preocupam em representar o mundo social por meio das ligações causais (causa e efeito), a fenomenologia maffesoliana oferece a possibilidade de compreender o cotidiano vivido sem procurar em primeiro lugar o porquê das coisas, mas sim descrever o *comment*, limitando a apresentação de como as coisas estão no mundo social.

O autor procura observar os fenômenos como eles se apresentam, sentir o *vouloir vivre* social, reconhecendo que o mundo se apresenta como ele é. Para o autor, "reconnaissant que nous sommes nous-mêmes volonté, on peut mieux appréhender le monde comme volonté" ¹¹⁷.

A intuição do pesquisador seria uma intuição ativa procurando sentir os valores cotidianos compartilhados em sociedade. Neste sentido, a intuição intelectual é um instrumento de escolha para compreender a vida nova, fundada sobre a experiência em que os "contours, peu à peu, s'enquissent sous nos yeux".

2.1.3 A Metáfora

¹¹⁷ Maffesoli, op.cit, 1996:193

Esta é uma outra categoria largamente desconsiderada ao longo de toda a modernidade. Ela se mostra um bom meio pelo qual podemos apreender a *globalité sociétale* da contemporaneidade. De acordo com M. Maffesoli,

tout comme l'intuition est un bon moyen d'appréhender le retour de l'expérience quotidienne, il est possible que la métaphore soit la mieux à même de saisir l'aspect bigarré d'un monde imaginal aux développements encore imprévisibles.¹¹⁸

M. Maffesoli argumenta que, juntamente com a intuição, esta categoria nos auxilia a compreender as formas de vida cotidiana que se debruçam sobre outros valores que não os racionais instrumentais dominados pelo ativismo e pelo produtivismo das "ideologias do Norte"¹¹⁹.

Com isso, o autor não quer dizer que no Hemisfério Sul não sobreviva uma ideologia produtivista, porém, concebe que os valores *du Sud*, ou o *savoir de type Sud*, tendem não a tentar compreender o que são a partir do que deveriam ser, mas a partir deles mesmos, inclusive aceitando mais a "condição trágica"¹²⁰ em que vivem os indivíduos na pós-modernidade. Para Maffesoli, há um esforço intelectual neste sentido.

Aponta que este saber aborda os fenômenos sociais de uma forma mais cuidadosa, respeitando o imaginário do cotidiano. Por isso, a metáfora apresenta-se como uma categoria importante. Ou seja, para auxiliar na descrição deste imaginário e dos sentimentos de uma determinada comunidade.

Para M. Maffesoli, a metáfora pode

¹¹⁸ M. Maffesoli, op.cit., 1996:196

¹¹⁹ Em suas obras, M. Maffesoli utiliza-se das expressões "os saberes do norte" e "os saberes do sul" como metáforas para designar uma "sensibilidade específica" e não para designar um "local específico". Ou seja, os termos são empregados para designar valores e formas de vida.

¹²⁰ Cf. Maffesoli op.cit.1995. M. Maffesoli, *La Connaissance Ordinaire: précis de Sociologie Compréhensive*, Paris: Méridiens-Klincksieck, 1985.

favoriser et impulser l'élan libre de la pensée spéculative. A la différence du concept elle ne prétend pas à la scientificité, aussi est-elle aide à la compréhension sans prétendre, pour autat, à l'explication.¹²¹

Ela pode auxiliar o pesquisador na compreensão dos valores das coisas, pode ajudar a sentir os seus significados.

As metáforas estão presentes no mundo imaginal cotidiano, **elas podem estar numa obra de arte, num poema, numa dança, numa canção, numa expressão artística, na literatura, na comunicação, na moda.** Nas ruas circulam os mais variados valores, códigos e símbolos cotidianamente.

Na pós-modernidade, **o onírico** está presente nos domínios do corpo social. Ele excede a esfera privada e circula na esfera pública cotidiana. Ele, ao lado da economia e da política, ocupa espaço fundamental nas expressões dos valores e das emoções coletivas.

A metáfora apresenta-se, então, como uma categoria auxiliadora na compreensão dos saberes cotidianos, da inteligência do social, em que se encontra a sinergia entre sujeito e objeto, natureza e cultura, corpo e espírito. Auxilia na compreensão da *raison sensible*, pois ela e a intuição estão na base da sabedoria dos homens simples.

A afirmação de que a intuição e a metáfora ao mesmo tempo em que são base da vida cotidiana também se apresentam como categorias para compreender o corpo social justifica-se no fato de que um dos principais aspectos da fenomenologia é poder compreender um mundo que já "está lá". Apropriando-se das coisas que se apresentam nele. Das coisas que se mostram como são.

Citando Heidegger, Maffesoli aponta a importância de se olhar “a coisa” pesquisada a partir dela mesma, compreender sua forma e conteúdo a partir de seu *humus*, daquilo que

¹²¹ M. Maffesoli, op.cit. 1996:198.

a forma originalmente. Ou seja, olhar para a escultura e perceber que lá não existe apenas o artista, mas também a matéria que ele trabalha manifesta o conteúdo.

Assim, M. Maffesoli apresenta uma sociologia *formiste*,

C'est-à-dire d'un *modus operandi* se contentant de dresser un cadre d'analyse (forme, idéaltype, caractère essentiel, structure, etc) ayant pour seule fonction de faire ressortir la complexité d'un vécu existant au-delà ou en deçà de toute appréhension intellectuelle. L'on se rend compte de plus en plus que la vie sociale est composée, pour partie, d'un 'donné' archaïque que l'on ne peut évacuer à trop bon compte. Le 'résidu' de Pareto, le 'non-rationnel' de Max Weber, l'archétype de Gylbert Durant, pour ne prendre que quelques notions parmi bien d'autres, sont là pour attirer notre attention sur la nécessité de mettre en oeuvre une 'écologie' de l'esprit, c'est-à-dire, une attitude de penser considérant la nature, sous ses diverses modulations, comme partenaire avec laquelle existe une interaction, plutôt que comme objet que l'on peut exploiter à merci, et travailler à son gré¹²².

Neste sentido, chama-se a atenção para a importância do que Heidegger denominou de *da sein*, ou seja, olhar para a espontaneidade vital no mundo. Olhar “por dentro”. Aprender a compreender a diferenças entre o *grand soi* e o *petit soi*. Entre a individualização e o individualismo. Entre a dimensão maior do ser e a dimensão mais objetiva e menor do ser.

A *persona* a qual se refere M. Maffesoli está envolvida no viver complexo, no qual a experiência coletiva permite a sua experiência individual. Ela associa-se ao *grand soi*. A fenomenologia maffesoliana, neste sentido, assume que a *persona* se "relaciona com", não ao adicionar o outro às suas experiências sociais coletivas, mas ao estar com o outro, *faire avec*. Ela se relaciona com sua(s) comunidade(s) (com sua tribo) num presenteísmo que se preocupa com a perdurância da vida social comunitária.

Os atores sociais não estão, de maneira nenhuma, enganados dos valores

¹²² Maffesoli, op.cit., 1996: 203

que praticam; eles jogam com, os criam e recriam. Assume-se a perspectiva de que a exploração, a alienação e a dominação são de certa maneira impotentes para apreender uma certa malícia estrutural e corriqueira desse jogo social complexo, que se encontra na base do que se chama de sociedade.

O interessante é que Maffesoli, ao criticar a modernidade, e com ela a razão instrumental, não propõe o retorno ao mundo pré-moderno. Sua proposta epistemológica centra-se em reconhecer a riqueza presente no mundo social contemporâneo. Reconhecer que na banalidade da vida cotidiana existe uma organicidade a qual temos que compreender. E que essa organicidade contém uma estrutura complexa na qual política e economia assumem o mesmo patamar dos sentimentos e das emoções. Para o autor, tanto a estética, como as artes, são expressivas desta complexidade vivida contemporaneamente.

Sua proposta é a de se compreender o mundo por meio da figura metafórica de Dionísio, pois ele encarna o mito contemporâneo, contrapondo-se à figura de Prometeu, que representa todo o imaginário da modernidade. A figura de Dionísio¹²³, segundo Maffesoli, assume a cristalização de uma multiplicidade de práticas e fenômenos sociais, que sem a utilização da metáfora seriam incompreensíveis.

Essa figura emblemática que é, por sua vez, essencialmente estética; favorecendo as emoções e as vibrações comuns, contrapõe-se à figura metafórica de Prometeu, o qual representa toda instrumentalidade racional do mundo.

¹²³ Em *La Part du Diable: précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion, 2002, M. Maffesoli descreve o que chama de epistemologia do mal a partir do reconhecimento de que a vida cotidiana constitui-se de um humus, de uma estrutura na qual o bem e o mal perdem sentido no momento em que buscamos viver o prazer e as sensações mais primitivas do homem enquanto animal. O profano está na vida banal. No entanto, não significa que o sagrado tenha sucumbido. Pelo contrário Maffesoli nos anuncia um estar Barroco, em que luz e sombra compõem a teia social. No qual a tragédia, e não mais o drama, assume o enredo da vida comum. A vida é trágica. A pós-modernidade assume a dualidade da tragédia. A dor e o sofrimento fazem parte da vida, assim como a celebração e as fantasias mais selvagens, mais cruas, mais animais.

Um *savoir dionysien* é o que consegue dar conta de apreender o viver social emocional e descrever os contornos, as nuances, participando, assim, de uma hermenêutica social, revelando em cada um entre nós os valores que estão sedimentados na memória coletiva. Este *savoir dionysien* deixa aparecer o que está presente na subjetividade das massas. Revela que o conteúdo dos fenômenos que constituem a sociedade está repleto de sentimentos dos mais variados e ambíguos.

As **artes**, neste sentido, apresentam-se como um espaço do imaginário dos homens comuns no qual assumem um certo materialismo místico, ou um certo coro espiritual, em que o modelo binário da modernidade se dilui, se esvai. Assim, o que vemos é não apenas a existência da "luz do conhecimento" no desvendamento do mundo, trazida pela idéia de progresso na modernidade, mas também a sombra do mesmo fenômeno. Quando se busca compreender a profundidade do que "está lá", encontra-se o que há de melhor e o que há de pior na coisa mesma. Existe luz e sombra. Neste sentido, o mundo é Barroco.

Assim, assumir a razão sensível significa trabalhar a partir de uma epistemologia que compreende não apenas o conceitual, base fundante de todo conhecimento da modernidade, mas trabalhar para uma compreensão sociológica que incorpore

... d'un point de vue épistémologique, l'expérience sensible spontanée qui est marquée de la vie quotidienne, la démarche intellectuelle pourra, ainsi, retrouver l'interaction de la sensibilité et de la spiritualité, propre par exemple au baroque, et par là, atteindre, au travers de l'apparence, la profondeur des manières d'être et des modes de vie postmodernes qui, de multiples manières, mettent en jeu des états émotionnels et des 'appétits' passionnels reposant, largement, sur l'illumination par les sens¹²⁴.

¹²⁴ Maffesoli, op.cit, 1996: 265

A razão sensível opõe-se aos olhares e pensamentos que continuam a ver o social como sendo resultante de uma determinação econômico-política, ou ainda, como resultado racional, funcional ou contratual de associação de indivíduos autônomos.

A temática da socialidade (*socialité*), que se fundamenta na conjunção entre a razão e o sensível, renomeia este mundo social como sendo o fruto de uma interação permanente, de uma reversibilidade constante entre os diversos elementos de desenvolvimento social, no interior da matriz que seria o desenvolvimento natural.

Dentro desta perspectiva, o homem é mestre e ator de sua própria história ou da história social. Ele constrói essa história a partir de uma socialidade de base que o religa ao mundo a partir de sua capacidade de criação e de invenção, ou seja, não apenas a partir da relação formal racional, mas também a partir das sensações (mais hedonistas do que possam imaginar os modernos) e sensibilidades, tais como a estética.

A estética interessa por ser ela o primeiro contato que temos com o mundo no qual estamos inseridos; ou seja, os valores, o mundo imaginário e as referências históricas de um grupo, assim como de um indivíduo, estão reproduzidos nas roupas, nos símbolos, nos cortes de cabelo, na arte que produzem, naquilo que se deixa mostrar para o mundo social no qual se entrecruzam..

As pluralidades estético-culturais comunitárias que formam o todo social aparecem à luz e mostram, portanto, que o todo social é complexo, dinâmico, ambivalente, fluido. E é assim porque os indivíduos que o constituem possuem *puissance*, são dotados de potência, assim como a natureza.

2.2 Potência ou *puissance*: a criatividade social

A noção de potência ou *puissance*, ou ainda, a capacidade de criação e de

invenção presente na vida social, também pode ser considerada como fundante na teoria de M. Maffesoli, ou em sua forma de interpretação do mundo social.

O interessante é que a compreensão da *puissance* também conduz a pensar a questão da comunicação, ou da potência estético-comunicativa na vida cotidiana. Sem esta *puissance*, os indivíduos poderiam ser conduzidos ou manipulados historicamente.

O que é potência? Em francês, no geral, as traduções aparecem como “volonté de *puissance*”, mas há autores que a traduzem, a partir dos textos de Nietzsche¹²⁵, como *volonté de pouvoir*. Neste caso há por vezes, tanto na França como no Brasil¹²⁶, uma certa confusão entre potência e poder¹²⁷.

Michel Maffesoli trata a *puissance* como algo que está subterrâneo e que cristaliza os jogos sociais, as vontades, os interesses, e determina o poder. É ela que vai sustentar toda a vida social, pois, para o autor, as sociedades estão cimentadas graças à *puissance* que as estrutura organicamente. A *puissance symbolique* organiza o social a partir de um imaginário cultural próprio de cada tribo¹²⁸.

Maffesoli diferencia a vontade de *pouvoir* da vontade de *puissance*. A primeira representa relações sedimentadas pelo cálculo e pela dominação; a segunda, pela liberação e efervescência. Trata-se de uma força subterrânea presente no amálgama social.

¹²⁵ Para Nietzsche poder e potência têm o mesmo significado; então, “vontade de poder” significa o mesmo que “vontade de potência”. No caso, expressa que a busca dos homens em geral resume-se a uma vontade incondicional de dominação, controle pelo controle.

¹²⁶ Cf. Juremir Machado da Silva, *Pouvoir et Puissance: des paradoxes de la technique*, Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales, Paris: Sorbonne, 2000.

¹²⁷ Poder ou “*pouvoir*” segundo Bobbio, em *Dicionário de Política*, Brasília:UNB, 1998, significa uma relação, um *rapport*. Já a potência aparece como “poder potencial”, como uma relação entre atitudes por uma ação.

¹²⁸ Ver M. Maffesoli, *A Transfiguração do Político. A tribalização do mundo*. Porto Alegre:Sulina, 1997.

A potencialidade é representada em sua teoria como sinônimo de uma **força presente**, como uma **capacidade latente**, como algo que já está presente nas coisas do mundo social e natural.

Diante da necessidade de melhor compreender o que significa esta **capacidade latente**, verificamos que a mesma está diretamente relacionada com o que Heidegger¹²⁹ denominou de *da sein*. O exemplo talvez mais claro que se pode utilizar para explicar o que se entende por “potência” encontra-se no percurso do pensamento social moderno sobre a relação entre homem e natureza, ou seja, sobre a questão da **técnica**.

Pode-se dividir a compreensão da essência da técnica na modernidade em quatro momentos¹³⁰: o Cartesiano, o Kantiano, o Nietzscheano e o Heideggeriano. Estes dois últimos estão situados como pensadores que representam o início do que seria o pensamento pós-moderno, ou seja, estariam no limite da modernidade.

O primeiro momento, o Cartesiano, apresenta um homem que pretende se legitimar sobre o domínio total da natureza. Funda-se a idéia de evolução científica, em que a natureza passa a ser um artifício da cultura. Os objetivos dos homens justificam o controle total da natureza, em que há uma manipulação progressiva da mesma em nome do progresso da ciência.

No segundo momento, o Kantiano, a dominação sobre a natureza passa pelo entendimento de que esta proporcionará a emancipação e a autonomia da humanidade. Ocorre a cristalização do ideal de progresso ancorado numa prática política compromissada com o futuro da humanidade. Entende-se que as descobertas técnicas e científicas favorecem a construção do bem-estar das culturas baseadas sobre o Bem e a

¹²⁹ Ver Martin Heidegger, *A Questão da Técnica*, Cadernos de Tradução, São Paulo: USP, n.2, 1997

¹³⁰ Cf. Juremir Machado, op. cit.

Verdade. Neste pensamento, há a idéia de progresso científico em favor de um Bem Maior e futuro.

No terceiro momento, o Nietzchiano, o projeto de emancipação humana com o uso da técnica cede lugar à “*volonté de puissance*”, que para Nietzsche¹³¹ significa o mesmo que “*pouvoir*”. Uma vontade de poder incondicional que retorna sobre ela mesma. Ou seja, a vontade para a vontade, a dominação para a dominação, o controle para o controle, a técnica como um fim em si mesmo. O retorno cíclico, o eterno retorno das coisas sobre elas mesmas, os fins nobres da humanidade podem ser entendidos como um retorno eterno sobre eles mesmos e a técnica como uma ferramenta inumana, e fatal, desta vontade de poder.

Já em Heidegger, no quarto momento, não encontramos a técnica como uma “inimiga” da emancipação humana. Ele procura compreender, utilizando um exercício fenomenológico, a sua essência. Heidegger olha a técnica por dentro dela mesma. Ele a desvelará. Assim, não defende nem sua magnitude frente ao homem, nem a declara culpada pelos danos provocados ao longo da história moderna. Para o autor, paradoxalmente, a técnica é não matisável, pois há uma *puissance* que se manifesta dentro da “essência da técnica” e o homem não a domina. A vontade de *puissance* corresponderia ao poder da técnica (do imaginário da técnica, como extensão independente do homem) sobre o mundo. Desta forma, Heidegger transforma a natureza passiva em natureza ativa.

Nesta perspectiva, a técnica representa o *faire avenir*. Produzir passa a ser visto como desencantar, desvelar, revelar, descobrir o que já está presente na natureza. Assim, a técnica não é só um meio, mas uma forma de desvelamento. **Desvelamento da potência**

¹³¹ ver Nietzsche, F. *A Vontade de Potência*. Porto Alegre: Globo, 1945.

das coisas presentes no mundo. Das coisas que “já estão lá” presentes na natureza.

Heidegger abandona a noção moderna de instrumentalidade da técnica, segundo a qual a técnica moderna, associada à ciência, obedece a um tipo particular de desenvolvimento. O autor apresenta a técnica como pro-vocação.

A técnica é autônoma, assim como o homem. Ela, ao mesmo tempo em que é pro-vocada pelo homem, também o pro-voca. Para Heidegger, o problema da modernidade não se localiza na técnica, mas sim no desenvolvimento racional que reduz tudo ao nível de uma causa eficiente. A natureza apresenta o que ela tem em si e o homem é quem a transforma em ferramenta de domínio em busca de um progresso sem fim.

Heidegger afirma que tomar a técnica como instrumentalidade não significa compreender sua essência. É preciso deixar aparecer essa essência. Deixar vir, deixar a potência das coisas aparecerem como são elas mesmas.

Assim, com o auxílio do pensamento heideggeriano, assumimos que a vida não pode ser controlada, nem dominada pela ciência instrumental, como pensavam os modernos. A vida natural e social é efervescente, há *puissance* na vida. Portanto, ela não é linear, é complexa.

O problema do homem moderno está justamente naquilo que Maffesoli também chamou a atenção, após Heidegger: ele olha para a natureza como coisa e não se relaciona com ela, não a deixa vir, não desvela sua essência, não vê extensão entre ele (homem) e ela (natureza), não entende o mundo de uma forma organológica, ou complexa.

A potência está na natureza e, se partimos do pressuposto de que o homem é extensão desta, ele também traz em si esta potência e a reproduz simbolicamente no imaginário social. A potencialidade de ser, a potencialidade do *grand soi* está presente no

imaginário cultural da contemporaneidade e ela sedimenta a criatividade do cotidiano vivido.

Maffesoli chama atenção para as discussões de Heidegger (*puissance* como desvelamento e criação) e de Nietzsche (*puissance* como poder) a respeito da *puissance*, e reafirma a importância dos dois olhares teóricos.

Para o autor, vivemos numa época em que a técnica tanto pode servir para a guerra (como instrumento de poder no eterno retorno nietzschiano), como também pode servir de veículo para o encontro entre os indivíduos, para o encontro social, ou para novas revelações e transformações criativas, presentes principalmente no mundo das artes (como já havia anunciado Heidegger).

Maffesoli convida-nos a compreender que a força de cada *persona* está na *puissance*. É ela que estrutura o social onde se vive, numa constante relação de tensão entre o que sou e o que é o todo social. Ela pode se manifestar de várias formas. Pode aparecer tanto em ações estratégicas racionais, como por sensações ou expressões artísticas. A criatividade social tanto dos indivíduos como das diversas comunidades ou tribos é, assim, estruturada pela *puissance*.

Essas comunidades revelam sua potência usando seus meios comunicativos, sejam eles técnicos ou não. Desta forma, criam diálogo, mas ao mesmo tempo tensão, conflito. Essa tensão representa a *persona* não objetivável da pós-modernidade.

Representa a formação complexa do ser, que traz consigo uma potência interna, uma espontaneidade vital, e que a dispõe ao se relacionar com o mundo, ao ser pro-vocado e ao pro-vocar, num movimento circular, no qual não se pode identificar onde é o início ou o fim, pois é um movimento de reciprocidade e de constância, sem uma centralidade pré-definida.

2.3 O conceito de potência estético-comunicativa

Em vez de dividir a sociedade em estruturas racionais instrumentais, ou ainda, em campos, entendemos assim como Maffesoli, que vivemos um momento de complexidade social. No entanto, não abrimos mão dos conceitos apresentados no capítulo anterior, por que eles nos auxiliaram na compreensão de um pensamento que está justamente debatendo com essas categorias modernas.

J. Habermas e S. Lash *prepararam o caminho*, a trilha teórica para hoje compreendermos os fenômenos sociais que se apresentaram em nossa pesquisa. Com estes dois pensadores, pudemos compreender os valores e conteúdos presentes nas falas, nos gestos e estilos da comunidade pesquisada.

No entanto, foi sobretudo com a teoria de Michel Maffesoli que aprendemos a olhar para o presente, para o QUE É, sem a necessidade de apresentar um projeto, sem a preocupação com o Dever Ser. Maffesoli mostrou que para compreendermos de fato essa sociedade que se apresenta ao pesquisador devemos olhar seu interstício, devemos mover seu lodo, seu húmus, o que ela tem de mais banal e subterrâneo, sem desconsiderar o caos. Acreditamos que isto representa mergulhar nas profundezas do "mundo da vida" habermasiano.

Assim, Maffesoli despertou-nos para o fato de que, se efetivamente buscamos compreender os valores que formam o que chamamos de sociedade, se quisermos de fato compreender por que, mesmo com o apelo e o sonho apresentados pelos discursos democráticos, muitas sociedades e indivíduos aventuram-se em outras formas político-sociais, devemos olhar por dentro, e não colocar a sociedade numa mesa examinatória, mas *faire avec*.

Não podemos negar que vivemos numa sociedade presenteísta, numa sociedade que vive e se forma das histórias cotidianas. No Brasil, podemos manter as relações por intermédio das instituições, porém estas não representam a complexidade deste Estado-nação tão heterogêneo, sincrético, e que vive uma democracia muito própria.

Como entender o Brasil ou uma parte dele? Olhando para nós mesmos. Mirando-nos, escavando nossa história, não apenas as histórias que estão nos livros, que sempre foram escritas pelos que detinham os privilégios sociais, mas histórias faladas, contadas, vividas, estetizadas. Histórias que constituem o imaginário social. Estas também constroem o nosso viver social.

Em Maffesoli, encontramos esta forma de fazer Sociologia. Para o autor, no rito, nas suas diversas formas e modos de existir, encontramos uma inesgotável sede do presente, que é feita de fatalismo e de sólida serenidade. Tudo isso nos incita a elaborar aquilo que E. Goffman¹³² chamava de uma “sociologia das circunstâncias” e que toma por objeto a “banalidade” da vida cotidiana.

Para Maffesoli, a exploração, a alienação, a dominação são de certa maneira impotentes para apreender a “malícia estrutural e corriqueira do jogo social, e contudo, é bem ela que se encontra na base dessa esplêndida cacofonia que chamamos de sociedade”.

Para além do econômico e do político, a relação com o tempo permanece uma instância que determina ao máximo a vida cotidiana, e não considerar isso é falar de sociedades desencarnadas. É negar a organicidade que está na base das diversas comunidades, onde encontramos a solidariedade de base, aquela que funda o estar-junto.

¹³² Goffman, Erving, La presentación de la persona en la vida cotidiana, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, s/d, [1959].

Tanto quanto não desconsiderar as sujeições políticas e econômicas que se modificam ao longo do processo histórico, não devemos desconsiderar a estabilidade do tempo que se cristaliza na vida cotidiana. É nesse sentido que, para Maffesoli, o afrontamento do destino é o horizonte insuperável do estudo do cotidiano, é nesse sentido igualmente que é preciso compreender o *nonsense* do tempo vivido, a negação da linearidade.

O reconhecimento de uma ambivalência estrutural do dado social termina então, na aceitação do mundo tal como ele é, pois, apesar de tudo, a beleza¹³³ desse mundo é reconhecida. A repetição cíclica, o tempo fracionado, deixam ver aquilo que uma visão linear e monodimensional não permite perceber.

É isso que, ao contrário dos projetos exteriores, sempre reformistas, permite compreender que “o cotidiano mais banal seja o caldinho da perduração social”. Nesse sentido, para Maffesoli, as diferenças funcionam no mundo social, assim como funcionam no mundo dos deuses.

O ressurgimento da ecologia, do regionalismo, dos particularismos, do folclore atesta de diversas maneiras que existe um aquém ou um além de uma política ou de uma moral unificada (Estado, Indivíduo). É nessa forma pluricultural que se enraíza a existência cotidiana. Esta se exprime numa fragmentação ordenada. E essa fragmentação se faz em um cotidiano em que o imaginal e a estética funcionam como "agregadores", como vetores de contemplação e de comunhão, entre as mais diversas formas de comunidade.

Neste sentido, Maffesoli apresenta-nos a imagem como tendo uma

função icônica, não tendo uma função em si mesma, sendo essencialmente evocação, ou melhor, suporte de outras coisas: relação com Deus, com os outros, com a natureza. Em suma, a imagem é relativa, no sentido de não

¹³³ Maffesoli emprega o termo beleza no seu sentido mais amplo. Seria o que permite a aceitabilidade.

pretender o absoluto, e ela coloca em relação. É esse mesmo relativismo que a torna suspeita, pois não permite a certeza, a segurança que engendra o dogma, ou mesmo o bom raciocínio abstrato, que não se confunde com as contingências factuais, sensíveis, emocionais, ou com situações 'frívolas', das quais é forjada a existência quotidiana¹³⁴.

Ao contrário da razão instrumental, que segue pressupostos da utilidade e da eficácia, procurando dizer o que "deveria ser", a imagem nos oferece o sentir coletivo através do mundo do sentimento, da orgia, da *passion*, e da estética. No entanto, segundo Maffesoli, esse "sensualismo da imagem" dificilmente é perceptível pelo intelectualismo ao qual estamos submetidos nas sociedades ocidentais¹³⁵.

Maffesoli recorda-nos do importante fato de que o pensamento radical contemporâneo não consegue integrar tudo o que pertence à ordem do não-consciente, do não-racional, ou ainda "ao que pertence ao vasto domínio da comunicação não verbal".

A imagem, o fenômeno, a aparência contam-se entre os que, embora não tendo uma finalidade precisa ou uma 'racionalidade instrumental', ou talvez, porque não tenham nem uma, nem outra, servem para exprimir essa hiper-racionalidade de que falava o utopista Charles Fourier, feita de sonho, de lúdico, de onírico e de fantasias, e que parece mais pertinente para descrever o real ou o 'hiper-real', que age na vida social¹³⁶.

É isso que Maffesoli chama de mundo imaginal. É como "uma matriz onde todos os elementos da vida cotidiana entram em interação, ecoam em concerto ou correspondem de várias maneiras e em uma constante reversibilidade"¹³⁷. Nesse sentido, pode-se dizer sem paradoxo que o mundo imaginal considera todos os elementos do vivido mundano, seja ele qual for, e vai, por isso, constituir o real contemporâneo ou o pós-moderno.

¹³⁴ Maffesoli, op.cit., 1995:92

¹³⁵ Maffesoli lembra-nos de toda a crítica elaborada na década de 60 a respeito da imagem como espetáculo. Cita os trabalhos dos Situacionistas, que se difundiu amplamente nas universidades e que criticavam moralmente o espetáculo em nome de um real puramente racional, deixando de lado a eficácia do irreal (simbólico, imaginário ou mítico).

¹³⁶ Maffesoli, op.cit., 1995:94

¹³⁷ Cf. Maffesoli, op.cit., 1995:94

Contrapõe-se, assim, a uma visão maniqueísta do mundo, seja ela religiosa, moral ou radical, e critica a "desconfiança diante das imagens":

[esta visão] sob diversas formulações, esforça-se em estigmatizar os abusos das pinturas e a indecência das imagens, a sensibilidade fenomenológica ou a perspectiva imaginal permite, por um lado, estar-se atento aos objetos e/ou aos ventos por si mesmos, em toda a sua concretude, sua presença e sua dinâmica própria...essa perspectiva nega a separação, em todos os domínios: as palavras e as coisas, a natureza e a cultura, o corpo e o espírito, e empenha-se em considerá-los em sua globalidade, em sua totalidade. É por isso mesmo, um vetor de conhecimento dos mais pertinentes, em um momento em que se é confrontado com a heterogeneidade galopante que se conhece, e, ao mesmo tempo, com a sólida unicidade (isso se sustenta, isso anda), características das sociedades complexas orgânicas. É nesse sentido que a desconfiança diante das imagens, que foi importante trunfo para elaborar a racionalidade da modernidade, é totalmente inadequada para apreender a hiper-racionalidade da pós-modernidade¹³⁸.

Maffesoli afasta, portanto, todo o discurso fatalista e moralista sobre a imagem. Ele nos apresenta a possibilidade de olharmos para o mundo imaginal sem temor, sem pensarmos na imagem como algo maldito, perverso, ou ainda, demoníaco. Reaprender a olhar para a imagem é, assim, tarefa importante para o pesquisador que queira debruçar-se sobre os fenômenos contemporâneos.

O problema é que a modernidade nos apresentou a imagem como uma “corruptora das almas”. O discurso a respeito da função perversa da imagem na vida social tornou-se quase que unânime nos discursos das ciências sociais. Tão presente e tão bem estruturado foi esse discurso ao longo do século XX, que o senso comum passou a se apropriar dele, tornando-o tema de encontros casuais.

Afinal de contas, para que nos serve a imagem? Qual é o feitiço que causa nas pessoas? Por que não a aceitamos como uma representação do nossos tempos? Devemos

¹³⁸ Maffesoli, op. cit. 1995: 95-96

nos lembrar que a imagem não é una, é múltipla e facetada. Ela não é refém de uma classe social, de um credo, de apenas um grupo. Ela está presente em tudo e em todos. Nós somos também imagem. Nós somos responsáveis pela construção e desconstrução dos sentidos das imagens que estão aí presentes na vida social. Por intermédio delas é que nos apresentamos, nos comunicamos, nos reconhecemos, nos tribalizamos.

Nos gestos, nas cores, nas roupas, em todos os símbolos que administramos cotidianamente a imagem é o que nos apresenta ao mundo. Então, em vez de temê-la, devemos observá-la e tentar compreendê-la.

Na modernidade construiu-se um discurso em que a imagem poderia ser a responsável pela homogeneização da sociedade. Ora, não seria o projeto moderno homogeneizador da vida social? A ambivalência e a contingência foram esquecidas pelos projetos modernos. Houve uma tentativa de ruptura com tudo o que não se enquadrasse na chamada vida moderna.

O ufanismo político, em nome da construção do cidadão, apresentou a possibilidade de apenas um único projeto político-social e cultural ser o desejável. O aniquilamento da vida comunitária em nome da construção de uma sociedade de indivíduos livres negou a muitos a possibilidade de fazerem parte deste projeto, ou deste processo “civilizador”.

A imagem foi utilizada pelos executores do “projeto modernidade”, porém os indivíduos que a receberam e a aplaudiram visionaram este mundo como representante das suas expectativas de vida social; mais ainda, essas pessoas foram também responsáveis pelas imagens. Nelas se viam, davam sentido e significado para que continuassem existindo.

Com isso, podemos afirmar que outras imagens não co-existiram com a imagem

do projeto da modernidade? Não. É só olharmos para o tecido social, que encontramos a resposta. É justamente na vida cotidiana que observamos rupturas, que observamos o quanto há a necessidade de não reprodução, da fuga da mesmice, que observamos momentos de transgressão, de ousadia, de atrevimento, de descobertas e de invenções. É na vida cotidiana que podemos observar a emergência de novas alternativas culturais.

Nestes termos, gostaríamos de tratar da imagem não como a “louca da casa”, mas assim como nos aponta Maffesoli, como ‘religante’. Religante por me unir ao mundo que me cerca, por me unir aos outros que me rodeiam. Para o autor,

a imagem não é simplesmente um suplemento da alma, dispensável, algo na melhor das hipóteses superficial, na pior, primitivo ou anacrônico, mas, ao contrário, ela está no próprio âmago da criação, ela é verdadeiramente uma ‘forma formante’, certamente do indivíduo: a imagem de si, mas igualmente de todo o conjunto social que se estrutura graças e pelas imagens que ele se dá, e que deve rememorar regularmente. Mesmo que isso não seja formulado dessa maneira, um e outro irão viver arquétipos fundadores; e sua vitalidade será medida pela fidelidade a esses arquétipos. E, quando estes perdem sua força, o corpo social ou o corpo individual tende a enfraquecer, às vezes, até mesmo a desaparecer, até que outras imagens venham renegar o corpo em questão¹³⁹.

Desta forma, a imagem, o imaginário, o simbólico suscitam essa confiança mínima, que permite o reconhecimento de si a partir do reconhecimento do outro, seja qual for o estatuto do “outro” (indivíduo, espaço, objeto, idéia etc); ou seja, a imagem nos religa ao mundo e aos elementos deste mundo de maneira específica, como por exemplo, através da religião e da moda .

Podemos afirmar então que a imagem liga os grupos de pessoas que compartilham do mesmo significado frente à vida. E ao ligar estas pessoas por uma razão que pode ser

¹³⁹ Maffesoli, op.cit, 1995:115

tanto emocional, como objetiva, como espiritual, como estética, ela cumpre um papel de me religar à vida em sociedade, de dinamizar o estar-junto. Conforme Maffesoli, é nesse sentido que a imagem é cultura, pois

a imagem faz cultura: ela vai, em suma, nomear tanto a divindade do lar rural, como o santo local da cidade, ela vai constituir a memória urbana e também as raízes da casa rural, e essa religação de que se fala determina os comportamentos humanos em função de um dado meio, e, ao mesmo tempo, modela esse meio em função dos comportamentos humanos¹⁴⁰

Ou seja, a imagem transmite/constrói conceitos culturais de uma época histórica. Na imagem encontraremos a referência individual e social; é ela que remete o indivíduo ao passado e ao futuro. É com ela que representamos no presente e na vida cotidiana. A imagem é tempo ‘*esteinizado*’, que se contrai. Ela preserva nossas referências temporais. E auxilia nas diversas e distintas identificações culturais.

Nesse sentido, o amor pelo distante, pela cidade ou pelo por vir, transforma-se em amor pelo próximo, pelo que está aí, por aquilo que se vê (imagem), por aquilo que se toca (o objeto, o outro), isto é, pelo doméstico.

É essa inversão, essa transfiguração, que favorece os diversos apegos ao território, aos objetos, às relações próximas e vicinais, às diversas “aldeias” ou tribos das quais somos membros por mais de um motivo, em todos os domínios. É isso mesmo que

engendra a religiosidade, o simbolismo de que é forjada a vida social, e que faz com que esta não mais obedeça às injunções racionalistas com predominância político-econômica¹⁴¹.

Essa transfiguração do político, essa aproximação do político às vidas das pessoas, com a utilização desse estímulo à afetividade, é o que as possibilita utilizarem-se das

¹⁴⁰ Maffesoli, op.cit, 1995:117

¹⁴¹ Maffesoli, op.cit, 1995:133

imagens, das diversas estéticas e das artes, como uma fonte de expressão da diversidade cultural.

Estas diversidades podem ser identificadas por meio do estilo-estético ao qual representam. Maffesoli trata a estética como um conceito mais amplo. Ele apresenta a **estética como processo de "correspondência"**.

Correspondência cósmica que, superando a habitual separação própria da modernidade, faz de tudo um e de cada coisa um elemento necessário e reversível de uma globalidade ordenada¹⁴².

A estética, neste sentido, é uma conjunção do mundo material e imaterial. No estilo estético de uma comunidade ou tribo, por exemplo, podemos observar gostos sexuais, culturais, religiosos e políticos. Podemos também relacioná-la com a arte, pois esta, com o uso de objetos e gestuais, oferece acesso ao sentimento e à percepção sensível do mundo, em que cada criação artística tem seu sentido singular, sua própria beleza que só pode ser apreendida com a experiência estética (correspondência).

Assim, através do mundo imaginal, do mundo dos sentidos e sentimentos a comunidade corresponde-se não apenas com uma comunicação racional instrumentalizada, mas também pelos estilos-estéticos. A comunidade relaciona-se com o mundo, com o global, por intermédio de uma rede de comunicação tão diversa como o cotidiano vivido.

E nesta localidade/globalidade de símbolos e desejos compartilhados observa-se o desvelamento das mais diversas potências dos homens. Nesta relação, deparamo-nos com as mais diversas correspondências, e cada uma delas vai se estruturando e se agregando em torno de seus significados, através de um agir comunicativo cotidiano.

¹⁴² Maffesoli, op.cit., 1995:54

Desta forma, não importa se religioso, político ou sexual, a tribo se funde pelo desejo de estar com o semelhante, por meio do que estamos denominando de **potência estético-comunicativa**. Ou seja, propomos que a socialidade, tal como apresentada por Maffesoli, engendra-se com as *personas* que reavivam cotidianamente o estar-junto, o estar em comunhão, através dos sentidos racionais e sensitivos compartilhados. Potência não apenas racionalizável, mas sensitiva, afetiva, emocional, possibilitada pela estética mundana. Estética que aproxima e comunica as diferentes comunidades dentro da globalidade, na qual a comunicação, seja por qual meio se dê, é a garantia do estar-junto mais primário, independe de contratos sociais e ações deliberativas; é uma agregação e união que não representa o "estar moderno" institucional, está na base societal compondo o húmus.

Faz-se necessário apontar que "estar em comunhão" não significa não-conflito. Considerando que vivemos entre luz e sombra, num "mundo Barroco"¹⁴³, ou seja, na pós-modernidade, não abandonamos a idéia de ambigüidade constante.

A potência individual ganha força coletiva no exercício hermenêutico comunitário, em que o sentimento e o imaterial (razão sensível) convivem com o racional, e que ao longo do tempo criam uma organicidade, um enraizamento comum. Contudo, esta "centralidade subterrânea" é dinâmica, e por isso revela tanto o mistério da perdurância de alguns laços societários, como o abandono, através da errância, de possíveis "seguranças" sociais.

Assim, junto às diversidades latentes no cotidiano, emerge a idéia de complexidade e conflito. Devemos aceitar, então, que ao contrário das instituições modernas, vivemos num cotidiano repleto de grupos (tribos) que vão se reconhecendo nos espaços onde se

¹⁴³ Sobre o estilo Barroco ver Michel Maffesoli, op.cit., 1995.

relacionam, ajustando-se "bem ou mal entre si".

Para Maffesoli,

esse ajustamento pode ser feito com violência, os diversos racismos e revoltas das periferias estão aí para prová-los, mas igualmente, pode-se expressar na tolerância, e são muitos os grupos que trabalham neste sentido; é encontrado, enfim, na indiferença, que talvez seja a forma mais difundida. Só resta, pela força das coisas que ocorra este ajustamento. É a forma pós-moderna do vínculo social. Um vínculo social 'pontilhado', abalado por sobressaltos violentos, caóticos, imprevisíveis, mas que são a prova pelo menos de uma sólida organicidade¹⁴⁴.

Por muitas vezes, podemos incorrer no engano de pensar que, se o discurso oficial do Estado, que veicula pelos instrumentos midiáticos, não é atacado frontalmente, a sociedade está alienada do processo, ou está aceitando passivamente os conteúdos discursivos. A esse discurso, segundo Maffesoli, podemos encontrar um silêncio polido como uma não-resposta firme a suas diversas solicitações de participação.

Existe uma **passividade ativa** que é bem mais subversiva do que todo ataque frontal. E essa passividade ativa tece uma teia comunicacional que funda uma outra forma de agir socialmente. Um outro estar que constrói uma solidariedade orgânica com referências estético-culturais próprias.

Não é certo que o desenvolvimento das rádios livres, das emissoras piratas ou dos jornais engajados, etc, seja a melhor tradução da resistência social aos discursos oficiais. A alergia à política ou à moral unificadas pode ser muito mais sutil. Ex: Você pode falar, eu não te escuto! Por isso, devemos estar atentos aos "possíveis silêncios". Eles estão representados nas ruas, nos bares, nos lugarejos mais banais de uma cidade¹⁴⁵.

Maffesoli sublinha o fato de que possivelmente ao lado da imprensa nacional-oficial, ou de uma imprensa engajada politicamente, seja a imprensa local a mais procurada.

¹⁴⁴ Maffesoli, op.cit.,1995:55

¹⁴⁵ Maffesoli, op.cit., 1995:56.

Partindo desta afirmação, pode-se imaginar que, ao lado da "Grande Política" (nacional ou internacional), existe uma imprensa que veicula os pequenos fatos constitutivos da trama social local.

Esta pequena imprensa detém a capacidade de traduzir a solidariedade de base do homem comum, ela exprime a vida dos bairros, dos vilarejos, a vida associativa e os fatos extraordinários com sua parte de sonho e fascinação, sendo isso que, finalmente, mais importa.

A vida própria de um lugar não se exprime de uma maneira retilínea e grandiosa. Ela é feita de anedotas, fatos rotineiros, solavancos e é fragmentada. Ela tem toda obscuridade da concretude. É isso que uma crítica sociológica, herdeira do pensamento das Luzes, tem grande dificuldade em conceber: “a nostalgia da comunidade”. Para Maffesoli, é sobre a imperfeição da vida cotidiana que “repousam sua harmonia e seu equilíbrio, sua beleza fascinante também”.

Neste sentido, defendemos que o conceito de potência estético-comunicativa aproxima-se do conceito de comunidade reflexiva, mas incorpora o onírico, o hedonismo, a espiritualidade e toda a complexidade vivida pelo indivíduo. No entanto, ele não traz em si a idéia de progresso, nem as perspectivas habermasianas de racionalidade decisória deliberativa no mundo vivido.

Com isso, afirmamos que a sociabilidade não é construída apenas com normas e regras institucionais formais, mas também por uma “centralidade subterrânea” informal, que assegura o compartilhar e o viver social.¹⁴⁶ Assim, o mundo vivido mantém um espaço de liberdade institucional, mantém um espaço de criação, de profanação do instituído.

¹⁴⁶ Cf. Maffesoli, op.cit. 1987.

No entanto, não negamos que a idéia de potência, de criatividade individual e social nos conduz em direção ao que Habermas conceituou como ação comunicativa, ou poderíamos chamar de potencialidade comunicativa, que representa a força dos indivíduos mais simples nas esferas públicas do mundo vivido.

O que nos afasta do pensamento habermasiano é que este, apesar de descrever a sociedade contemporânea a partir de um modelo social em que podemos visualizar as conformações das diversas esferas de negociação entre Estado, Mercado e Sociedade Civil, através da separação entre sistema e mundo da vida e suas esferas de interação ele apenas apresenta e auxilia na compreensão do que está sob a luz da racionalidade instrumental ou comunicativa. Em Habermas, ao nos comunicarmos nos espaços públicos também estamos nos instrumentalizando a fim de atingir os objetivos sociais definidos.

Assim, o conceito do agir comunicativo nos valeu para seguirmos a pista epistemológica da comunicação no mundo vivido. No entanto, Lash, assim como Maffesoli, oferecem um acesso ao que está por baixo dessas estruturas racionais comunicativas. Pro-vocaram-nos para olharmos o universo do não-dito, do imaterial, do sensível, do imaginal, do simbólico na cidade de Salvador.

Neste sentido, gostaríamos de reafirmar que o surgimento de um veículo de comunicação comunitário, ou "não sistêmico", potencializa os espaços interacionais do mundo vivido. Nestes espaços, circulam as mais diversas efervescências das tribos urbanas contemporâneas. Eles também servem de lócus de encontros e debates. Mas não são eles que estruturam as relações sociais, pois uma rede, antes de ser técnica, é social. A técnica comunicacional sistêmica também auxilia a comunhão contemporânea. Auxilia o reconhecimento do outro, mas não faz o outro. Ela é apenas um instrumento das relações do mundo vivido.

A potência estético-comunicativa, o exercício de pro-vocar e ser pro-vocado, por imagens, sons, palavras escritas ou textos gráficos, circulam pela rede social e técnica possibilitando que as diversas comunidades ampliem suas possibilidades temporais, tendo a oportunidade de ampliar ou reduzir o tempo, de preservar ou comunicar suas sabedorias, seus desejos, sua práticas sexuais, seus hedonismos e seu viver Dionisíaco¹⁴⁷.

A possibilidade de vislumbrar a potencialidade no cotidiano da vida comum para além da instrumentalidade racional conduziu a compreensão da comunidade miaqueira retratada nos capítulos seguintes. O conceito de potencialidade estético-comunicativa, em especial, orienta o desvelamento do que encontramos na cidade de Salvador. Propomos ao leitor seguir os passos de nossa pesquisa, apoiado sobre os instrumentos metodológicos apresentados por Michel Maffesoli. Assim, não correrá o risco de sentir-se angustiado diante das ambivalências e pendularidades encontradas na dinâmica do MIAC.

¹⁴⁷ A respeito do tema sobre o viver Dionisíaco ver M. Maffesoli, op.cit, 2002.

Capítulo 3

A Comunidade Miaqueira

Viver MIAC

Com prazer de fazer arte

Encantando a cidade

Contagiando com alegria

Estamos caminhando

Para a construção da cidadania¹⁴⁸.

Eu acredito nesse movimento e fico feliz da gente estar se ouvindo.

O MIAC não é uma sigla, o MIAC é um movimento

e não pode parar mais de se movimentar.

A gente agora fala de cidadania, pensando na região, no bairro, na rua.

A cidadania ganha um novo significado.

É um grande desafio chegar na cidade.

Eu estou muito feliz de estar nessa roda cada vez mais plural¹⁴⁹.

O objetivo deste capítulo é descrever a história do Movimento de Intercâmbio Artístico Cultural pela Cidadania – MIAC, por meio da sistematização de sua metodologia de ação, bem como as etapas diferenciadas de sua organização, representação e mobilização. Esta recuperação histórica tem a finalidade de identificar as especificidades do Movimento, apontando as transformações que ocorreram ao longo destes sete anos de Rede por um processo de participação intenso da sociedade soteropolitana. Trata-se da participação de uma comunidade em rede, que invadiu a cidade com a arte, assumindo lugar nas esferas públicas participativas em nome dos direitos humanos e da cidadania para crianças e adolescentes, comunidade que com a ritualização e celebração, na forma dos Festivais, ganhou credibilidade frente às instituições públicas que compõem o estado baiano.

O conceito de comunidade, largamente discutido pelas ciências humanas neste trabalho assume a definição empregada por Michel Maffesoli¹⁵⁰, que trata desta como superação dos limites vividos pelos indivíduos no plano social e natural. O sentido de cada comunidade, para o autor, surge pela conjunção entre a alteridade, as relações de trocas e a fusão de afetos, em que se exprimem tanto a *pré-história* da humanidade como os particularismos localizados.

¹⁴⁸ Adolescentes do MIAC - III Festival

¹⁴⁹ Educadora do Movimento

¹⁵⁰ Maffesoli, M. *A Conquista do Presente*, Natal: Argos, 2001

a comunidade é uma entidade orgânica, ela é uma 'unidade em si', uma personalidade coletiva, que obedece a tendências ou a leis estruturais que lhe são próprias, arquétipos, estruturas antropológicas (G. Durand) que podem se modelar historicamente, mas que permanecem suficientemente invariantes para assegurar sua perduração. Na circulação de seres e de bens, existe uma tensão permanente...que podemos qualificar de diversas maneiras, conforme os sistemas e terminologias, mas que se estabelece entre dois pólos dominantes e que são o do social (ou da sociedade), em que domina a interdependência, a subordinação e mesmo a "sujeição", pólo que permite a efetivação do indivíduo na sua relação com o outro, e o pólo do Estado ou do individualismo, que funciona apoiado no racional, baseado na igualdade, etc., que pretende limitar a interdependência e reduzir de fato o impacto do social. Trata-se aí de uma tensão dinâmica que estrutura a trama cotidiana e que é, ela também uma expressão do jogo da diferença na vida da comunidade humana¹⁵¹.

Estas *estruturas próprias* de forma e identificação geram as diversas tribos, ou comunidades, num mesmo tempo/espço histórico, em que a complexidade do social se apresenta nessas fragmentações e vice-versa. Assim, o autor rompe com o conceito dicotômico de Ferdinand Tönnies¹⁵² - sociedade como algo fragmentário e comunidade o que une os iguais e fraternos. Assumimos, portanto, a perspectiva de que a comunidade também pode ser fluida, e segue o movimento fragmentário do todo social, relacionando-se com ele, refletindo a riqueza das relações rizomáticas¹⁵³ da pós-modernidade.

Ao contrário do que apresenta Bauman¹⁵⁴, ao confinar a comunidade da contemporaneidade no *gueto*, nossa perspectiva é a de que as diversas comunidades culturais e étnicas são ainda as que possibilitam a errância individual dentro do coletivo social, são a base para o "enraizamento dinâmico" que proporciona a infinita capacidade de transmutação social.

Assim, o capítulo inicia-se com um breve resgate da história da cidade de Salvador; descreveremos como a cidade se estruturou inicialmente, passando pela sua arquitetura espacial e as relações entre os primeiros habitantes, pois muitos de seus problemas atuais têm raízes nessa formação. Em seguida, consideraremos a comunidade MIAC em três momentos: o primeiro relata a origem e os primeiros passos para a "criação" e forma do que mais tarde se tornaria o MIAC; o segundo momento reconstitui o seu itinerário de consolidação e o terceiro momento descreve o seu processo de capilarização. Todos esses momentos serão resgatados com o

¹⁵¹ Maffesoli, op. cit, 2001: 65-66.

¹⁵² Tönnies, F, 1977.

¹⁵³ Como representação da interseção de vários caminhos. Sobre o conceito de rizoma, ver Deleuze e Guattari, *Revolução Molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

¹⁵⁴ Bauman, Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

intermédio das histórias dos Festivais e Seminários promovidos pelo Movimento. São esses espaços de celebração, ritualização, comunhão, sistematização, resgate que vem garantindo a perduração dessa comunidade. Pela sua análise, pretendemos chegar à compreensão desse fenômeno social na cidade de Salvador.

3.1 A cidade de Salvador como a representação da diversidade sociocultural brasileira

Se é homem alheio às letras
Traz sua sabedoria na voz
Povo de cultura atroz quando canta as verdades
De que sabe da vida
Vida sol, sertão, sangue, suor
Vida destemida de quem afogou seus medos no mar
Enterrou no mato, lançou aos céus, nordestino é gente
de fé
Gênese de homens perdidos, encruzilhados nas vias da história
Desfeitos de suas raízes
Refeitos em terras distantes
Mistura de africanos depostos de seus reinos,
De europeus exilados, nativos resistentes
que se reconstróem como heróis
em histórias de vingança, honra, de amor e temor¹⁵⁵

A cidade de Salvador foi fundada em 1549, constituindo a capitania da Coroa de Portugal (Dom João III). A cidade, nesse momento, passou a exercer a função política de Centro do Governo-Geral do Brasil¹⁵⁶. Tomé de Souza, em nome da Coroa de Portugal, ao desembarcar em terras brasileiras acompanhado de homens do velho mundo, estabeleceu uma política de povoamento para o Brasil. Conforme Darcy Ribeiro¹⁵⁷,

O primeiro governador chega ao Brasil em 1549, em três naus, duas caravelas e um bergantim. Traziam funcionários civis e militares, soldados e artesãos. Mais de mil pessoas ao todo, como os primeiros jesuítas...O governo instala-se na Bahia, construindo a cidade com gente que trazia e com o apoio dos índios e mamelucos de Caramuru. É assinalável a quantidade e qualidade de profissionais que iam de cirurgiões, barbeiros, sangradores, a quantidade de pedreiros, serradores, tanoeiros, serralheiros, caldeireiros, cavaqueiros,

¹⁵⁵ Dalila Machado dos Santos. CRIAPOESIA, *Simétricas Imperfeições*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, EGBA, 2002, p.77,

¹⁵⁶ É preciso grifar que no século XVI o Brasil era dividido territorialmente pela coroa de Portugal em Capitanias.

¹⁵⁷ Ribeiro, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

carvoeiros, oureiros, calheiros, canoeiros, pescadores e construtores de bergantis. Não vieram mulheres solteiras, exceto, ao que se sabe, uma escrava provavelmente moura, que foi objeto de viva disputa. Consequentemente os recém-chegados acasalaram-se com as índias...entrando a produzir mamelucos¹⁵⁸.

Devido ao predomínio político-cultural europeu, a primeira ocupação territorial de Salvador deu-se a partir de um projeto arquitetônico traçado seguindo os modelos medievais da Europa Ocidental, ou seja, o centro da vila possuía uma praça quadrada e a partir dela surgiam as ruas para o norte e para o sul da cidade. Nesta praça encontrava-se

a Casa dos Governadores e a Casa da Vereança. Daí partiam as ruas longitudinais: Direita do Palácio ou dos Mercadores (atual rua do Chile) e rua da Ajuda e as ruas transversais do Tira Chapéus e das Vassouras. Havia dois caminhos que levavam para a praia: um ao sul, a ladeira da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, e outro ao norte, a ladeira da Fonte do Pereira. Da porta sul abria-se o caminho por terra para a Vila Velha do Pereira da Graça. O da porta norte atingia o terreiro do Colégio dos Padres Jesuítas e a ladeira do Monte Calvário ou Frades Carmelitas¹⁵⁹.

Em 1583/84, a população branca da cidade somava 800 pessoas, sem contar o número de escravos que era quase o mesmo¹⁶⁰. A cidade também representava um ponto estratégico para defender as terras portuguesas das invasões sofridas por outros Estados europeus; assim, exercia uma dupla função: a de cidade-fortaleza e a de centro administrativo. Essa dupla função interferiu na espacialidade geográfica da cidade, pois,

na dupla condição de cidade-fortaleza e centro administrativo, a cidade do Salvador passou a crescer em dois planos: Cidade Baixa, bairro da Praia, formando comprida rua à direita da Ribeira das Naus e das casas comerciais; e Cidade Alta, bairros de São Bento, Palma, Desterro, Saúde e Santo Antônio Além do Carmo¹⁶¹.

Em 1752, Salvador já possuía a configuração inicial dos diversos bairros que se definiram no início do século XIX. Em 1780, os mapas do "censo eclesiástico" apontam 39.209 habitantes. Em 1805, o mesmo censo apresenta um dado de 45.600 habitantes. A ocupação do território estende-se e com ela a cidade ganha nova configuração espacial e relacional.

A partir do século XVI a cidade mostrou tendência para crescer em direção ao norte: do Colégio dos Padres

¹⁵⁸ Ribeiro op.cit., 1995:89

¹⁵⁹ Tavares, L. H. *História da Bahia*, São Paulo: UNESP, 2001:119

¹⁶⁰ Cf. Tavares, op.cit., 2001:121.

¹⁶¹ Tavares, op.cit., 2001:121

Jesuítas, Terreiro de Jesus e a área depois denominada de Pelourinho até o Carmo. Na cidade Baixa, igualmente para o norte, da Preguiça e Conceição da Praia do Pilar. Continuou mantendo a mesma tendência no século XVIII. Indo para o norte, alcançou Soledade; para o leste, os bairros da Palma, Desterro e Saúde; para o sul, deteve-se em São Pedro¹⁶².

Na realidade, a população seria maior se índios e negros, especialmente estes últimos, fossem registrados, o que não acontecia de fato; a Bahia, assim como Salvador, nestes últimos quinhentos anos foi povoada por três grupos étnicos: o índio, o negro (africano) e o branco (europeu), que se inter-relacionaram socioculturalmente, produzindo uma diversidade de narrativas sociais com base nas culturas representativas de cada grupo.

O índio é o mais antigo. Pertencente às nações Tupi, Jê e Kariri...aqui se encontrava desde tempos ainda não definidos, mas estimados em nada menos de quinze a vinte e cinco mil anos. Os africanos e os europeus foram trazidos ou vieram a partir do século XVI¹⁶³.

Com o permanente processo de colonização e interesse da Coroa de Portugal por seguir povoando o Brasil, os índios que não se "rendiam" à cultura européia eram exterminados. Muitos dos que sobreviveram aos maus tratos e doenças transmitidas pelo "homem europeu" foram disciplinados pela cultura branca, aprendendo a ser civilizados para serem aceitos pelo "outro". Há também aqueles que foram habitar em meios de florestas em busca de se autopreservarem, e não serem escravizados pelo homem branco.

Já os negros, a partir do desenvolvimento da economia açucareira, que data após 1538, foram trazidos da África em grande quantidade para o Brasil. Conforme Ribeiro,

A caçada de negros na África, sua travessia e a venda aqui passam a constituir o grande negócio dos europeus, em que imensos capitais foram investidos e absorveria, no futuro, pelo menos metade do valor do açúcar e, depois, do ouro...A Coroa permitia a cada senhor de engenho até 120 "peças", mas nunca foi limitado seu direito de comprar negros trazidos aos mercados de escravos. Com base nessa legalidade, os concessionários reais do tráfico negreiro tiveram um dos negócios mais sólidos da colônia, que duraria três séculos, permitindo-lhes transladar milhões de africanos ao Brasil e, deste modo, absorver a maior parcela de rendimento das empresas açucareiras, auríferas, de algodão, de tabaco, de cacau e de café, que era o custo da mão-de-obra escrava¹⁶⁴.

A escravidão, ou o sistema escravista no Brasil, que durou cerca de 300 anos, custou para a economia brasileira aproximadamente 160 milhões de libras-ouro, e é difícil

¹⁶² Idem, ibidem, 2001:123

¹⁶³ Tavares, op.cit, 2001:16

¹⁶⁴ Ribeiro, op.cit, 1995: 161

calcular exatamente a quantidade exata de negros trazidos para o Brasil nesses três séculos. Encontramos descrições que vão desde 3,3 milhões até 13,5 milhões, de negros¹⁶⁵.

O imenso negócio escravista raramente foi objeto de reservas. Ao contrário, se considerava meritório realizar as caçadas humanas, matando os que resistissem, como um modo de livrar o negro do seu atraso e até como um ato pio de aproximá-los do deus dos brancos¹⁶⁶.

Os negros, portanto, desempenhavam papel fundamental no sistema econômico agrário. Os europeus utilizavam desta mão-de-obra para ampliar a produção econômica, tendo como objetivo atender novos projetos produtivos que emergiam ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, representantes de uma mentalidade moderna européia nascida pós movimento racionalista científico (datado no início do século XVI), que se expandia com o processo de colonização, a fim de assegurar uma nova ordem sociocultural para o mundo ocidental.

Essa nova ordem racional científica¹⁶⁷ foi marcada pela forte presença da palavra escrita, frente às outras formas de comunicação e expressão. Ou seja, a linguagem corporal ou a história oral presentes nas culturas ameríndias e africanas foram consideradas "primitivas", diante da comunicação escrita da era moderna.

Assim, conforme Luz

A comunicação escrita na era moderna, com o advento do colonialismo e do mercantilismo, ganhou um ímpeto avassalador, sustentáculo da palavra-desejo do rei nas mais distantes localidades, alcançando os súditos como verdadeiros tentáculos. Por sua vez, o comércio em contínuo expansionismo tomou a paixão pela medida exata, uma paixão dominante na Europa desde o Renascimento¹⁶⁸.

Os europeus fascinados pela possibilidade do cálculo, pela medida exata do tempo, pela mensuração das distâncias e por tudo aquilo que os pudesse colocar no centro da história humana, passaram a combater as idéias, as crenças, os hábitos, enfim, as formas de viver pré-modernas.

Para tanto, se fazia necessário a expansão do "novo modo de vida" europeu, e isso significou a tentativa de colonizar a "vida do outro" em sua totalidade, quer seja, conquistar e dominar os povos não europeus, domesticando-os para uma nova

¹⁶⁵ Cf. Ribeiro, op cit. 1995: 161.

¹⁶⁶ Ribeiro, op.cit. 1995: 161

¹⁶⁷ O século XVI foi marcado historicamente como o período do racionalismo em que pensamentos e experiências de alguns filósofos colocaram em questionamento a visão do mundo medieval. Francis Bacon (1561-1626) e René Descartes (1596-1650) enfatizaram que o conhecimento viria do processo de reflexão racional que seria possível por meio da experimentação objetiva, observação e sistematização dos fenômenos, tanto físicos como sociais. Não se poderia mais compreender o mundo e seus fenômenos pela experiência mística com base na fé. Sobre o assunto, ver Bochenski, I.M. *A Filosofia Contemporânea Ocidental*. São Paulo:Herder, 1962.

¹⁶⁸ Luz, Luz M. A. *Agadã: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2000:228

configuração sócio-política-cultural, que separou corpo de espírito, natureza de homem¹⁶⁹, promovendo apenas as relações lógicas de pensamento¹⁷⁰. Neste sentido,

A contribuição cultural do negro foi pouco relevante na formação daquela protocélula original da cultura brasileira. Aliciado para incrementar a produção açucareira, comporia o contingente fundamental da mão-de-obra. Apesar do seu papel como agente cultural ter sido mais passivo que ativo, o negro teve uma importância crucial, tanto por sua presença como a massa trabalhadora que produziu quase tudo o que aqui se fez, como por sua introdução sorrateira mas tenaz e continuada, que remarcou o amálgama racial e cultural brasileiro com suas cores mais fortes¹⁷¹.

Esse fato torna-se relevante, pois ao longo de algumas décadas o negro foi sendo incorporado no dia-a-dia das casas e da vida pública. Isto introduziu uma diferença sociocultural significativa no viver cotidiano, principalmente em relação à confrontação ou à aceitação entre as dualidades (corpo/espírito, natureza/homem) apresentadas acima, apesar da aparente passividade dos negros diante de um sistema de produção escravista.

As relações entre negros escravos e brancos europeus foram de antagonismo social, econômico e cultural, porém a vida em comum nas casas-grandes introduziu o negro na intimidade, na vida privada do branco europeu, transformando a caracterização das relações socioculturais brasileiras¹⁷².

Como bem nos aponta Gilberto Freyre em suas obras a respeito da formação da sociedade brasileira, o negro assumiu alguns postos de extrema importância no ambiente da casa-grande e, entre eles, distingue-se o papel das mulheres negras como ama de leite. Essa relação ambígua de intimidade e servilidade entre os brancos europeus e negros (agora não mais somente africanos, mas já brasileiros) contribuiu muito para a constituição do imaginário nacional ao longo dos séculos que se seguiram.

Na Bahia¹⁷³ – uma das regiões mais prósperas no cultivo da cana-de-açúcar juntamente a Pernambuco –, essas relações, que se estruturaram sempre na tensão permanente da pluralidade civilizatória de valores, que foram constituindo e buscando um sentido para a fundação posterior do que se denominaria de Estado-Nação, foram

¹⁶⁹ No capítulo que segue estaremos tratando deste assunto com mais detalhes.

¹⁷⁰ Para Foucault, o corpo, na modernidade, passou a ser aprisionado num sistema que o exercitava apenas com a intenção de atingir um bom desempenho no sistema fabril. Assim, o corpo transforma-se em extensão da máquina, mecaniza-se e adquire funcionalidade especializada e fragmentação (Foucault, 1984:137). Neste sentido, a alma foi aprisionada pelo corpo pela disciplina e do método, e passou a ser "vigiada" pelo corpo fracionado e limitado no local assumido dentro do processo de produção.

¹⁷¹ Ribeiro, op.cit, 1995:114.

¹⁷² Sobre este assunto ver Gilberto Freyre, *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935. Idem, *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

¹⁷³ Cf. Ribeiro, op. Cit, 1995:95. “A Bahia era o maior núcleo português. Conseguia manter ao redor da cidade, sob o controle de jesuítas, diversas comunidades indígenas que ajudavam na defesa da cidade e a proviam de braços e de mantimentos. Havia trinta e tantos engenhos, movidos por 3 ou 4 mil escravos negros e 8 mil índios. Nessa proporção, o componente negro-africano iria aumentar cada vez mais”.

vividas em Salvador como a potencialidade de ampliação da margem do poder político, forjando um novo sentir comum partilhado, no qual outras estéticas, outras crenças e outro imaginário social constituíam a história do cotidiano soteropolitano paralelamente à "história do Estado oficial".

Assim, a convivência das três etnias ao longo de séculos teve como resultado um processo de pluralidade étnico-cultural, que reproduziu também as diferenças culturais e as desigualdades econômicas presentes desde o século XVI.

Hoje, as desigualdades vividas no cotidiano da cidade são herdeiras desse processo histórico, trazendo em si continuidades e descontinuidades que transformaram a qualidade da diferença entre pessoas de origem européia e pessoas de origem africana e ameríndia. Não nos aprofundaremos em como se deu esse processo, mas vale destacar que muitas das dificuldades encontradas atualmente na vida cotidiana de Salvador têm suas raízes na desigualdade original entre negros escravos e brancos europeus.

Dados do IBGE para 2000 são demonstrativos desse quadro histórico. Os números apontam essa desigualdade, pois a população de Salvador, que soma quase 2,5 milhões (2.443.107) de habitantes, registra 86% de negros e mestiços. Os dados indicam ainda que a maioria dessa população não tem acesso à educação, à saúde, ou à habitação e vive aglomerada em favelas e bairros superpopulosos, como a Liberdade, com 600 mil habitantes¹⁷⁴.

Neste sentido, concordamos com a reflexão desenvolvida no encontro promovido pela Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB), que no início dos anos 1990¹⁷⁵ realçou que a pluralidade cultural e a diversidade humana, constituintes da nacionalidade brasileira, produziram um processo histórico marcado por conflitos, explorações e exclusões, pois, na tentativa de fixar-se nos paradigmas eurocêtricos modernos no que diz respeito à construção de uma república democrática, negou (desde o século XIX) a diversidade em nome de um projeto nacional unificador-homogeneizador, assemelhando-se ao projeto político-cultural do processo civilizatório europeu do início do século XVI¹⁷⁶.

Resumindo todo esse panorama histórico social, pode-se dizer que o Estado é hoje caracterizadamente de bases europocêntricas, positivistas e produtivista, e até mesmo racista na sua constituição e projeção ideológica de concepção de República, alijando do exercício do poder de Estado importantes segmentos populacionais das vertentes civilizatórias ameríndia e de origem africana¹⁷⁷.

Essa realidade social presente na vida soteropolitana conduz ao florescer de formas de sociabilidade que estão para além do instituído e estabelecido pelo Estado legal burocrático moderno.

¹⁷⁴ Cf. Dados IBGE, Censo Demográfico 2000 - Malha municipal Digital do Brasil 1997.

¹⁷⁵ Cf. Luz, M., *Cultura Negra em Tempos Pós-Modernos*, Salvador: SECNEB, 1992. No mês de março de 1992 a Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB) organizou um Seminário Nacional, cujo tema central foi Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo. Essa discussão obteve grande repercussão no debate nacional sobre o tema.

¹⁷⁶ Sobre este tema ver Tzvetan Todorov, *A Conquista da América, a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

¹⁷⁷ Luz, op.cit, 1992: 100

Como este Estado historicamente – principalmente pós período autoritário do Estado de exceção – não conseguiu atender às demandas socioeconômicas da população e também não incluiu a diferença étnico-cultural em suas políticas públicas; novas organizações políticas não-governamentais e outras instituições e associações autônomas ao Estado emergiram a partir das potencialidades latentes no cotidiano da cidade. Estas se forjaram sobre uma dinâmica pós-moderna, sobre uma forma de ser e estar não apenas debruçada na racionalidade do projeto de modernização do Estado, mas também sobre alicerces estético-comunitários plurais.

Salvador é hoje uma cidade que espelha o ser pós-moderno, no sentido de aliar o que aparentemente parece impossibilitado de "existir com"; no sentido de ser constituída por "pequenas tribos misteriosas", que vivem temporalidades muito distintas na construção de possibilidades de agregação social, que partilhem comunalmente a força imaginal, a potencialidade comunal, os sentimentos e crenças plurais e sincréticos, deslocando o lugar da política do poder decisório das instituições representativas do poder político da modernidade, aproximando-o do cotidiano de pequenas utopias vividas, que se realimentam com a construção de um discurso promotor de uma energia coletiva cíclica, não linear¹⁷⁸.

A comunidade *Miaqueira* é um exemplo vivo desta potencialidade estético-comunicativa existente na vida cotidiana de Salvador. Ela se opõe ao imaginário positivista, produtivista da modernidade, promovendo uma ampliação de novas experiências estéticas, um novo sentir comum partilhado, um novo vivido social, um cotidiano que não se estrutura mais na servilidade ou obrigação voluntária do indivíduo frente às instituições do poder político moderno, mas sim numa força imaginal que se organiza e se orienta a partir da base do que aparentemente sempre esteve "à margem", seja cultural, social, política ou economicamente, mas que na "desumanização real da vida urbana produz agrupamentos específicos com a finalidade de compartilhar a paixão e os sentimentos"¹⁷⁹.

Neste sentido, a comunidade Miaqueira emerge de uma sensibilidade coletiva que ultrapassa a atomização individual, suscitando as diversas condições de se fundar uma "nova aura" na cidade. Aura no sentido estético em que

se reencontrarão, em proporções diversas, os elementos que remetem à pulsão comunitária, à propensão mística ou à perspectiva ecológica. O que quer que possa parecer, existe uma ligação sólida entre esses diversos termos. Cada um, à sua maneira dá conta da organicidade das coisas, deste "glutinum mundi" que faz com que apesar da (ou por causa da) diversidade um conjunto constitua um corpo¹⁸⁰.

Esta comunidade foi se formando e ao longo dos anos passou a caracterizar-se pela efetuação da pulsão de estar-junto. Essa sensibilidade coletiva, fundada na forma estética, é o que está promovendo e constituindo uma relação ética comunitária¹⁸¹,

¹⁷⁸ Esse argumento está também presente no texto de Luz, M. op.cit, 1992.

¹⁷⁹ Maffesoli, M, *O tempo das Tribos: o declínio do Individualismo nas Sociedades de Massa*. Rio de Janeiro: Forense, 1987: 62.

¹⁸⁰ Maffesoli, op.cit, 1987: 20

¹⁸¹ Cf. Maffesoli, op.cit. 1987: 28 Essa ética comunitária relaciona-se, ou seria idêntica, ao que M. Weber denomina de "comunidade emocional", ou ainda o que M. Maffesoli denomina de "forma dionisíaca". Ambas estão fincadas no ato de "sair de si", como aponta Maffesoli, no "ex-stase, que está na lógica do ato social", aparecendo com maior

que se firma a cada ano com o Movimento que percorre as veias e artérias da cidade¹⁸² entendendo que para demandar políticas públicas era necessário compreender "em conjunto" as pequenas dinâmicas cotidianas, localizadas nos bairros da cidade, e suas idiossincrasias. Os momentos dessa trajetória serão retomados a seguir.

3.2 Primeiro momento: CRIA e "a nova cria"

O MIAC, nasceu em Salvador, a partir de um evento de arte-educação que mobilizou toda a cidade em nome da efetivação dos Direitos Humanos destinados às crianças e aos adolescentes. No entanto, antes de assumir o estatuto de movimento, o MIAC primeiro foi pensado como Projeto de Intercâmbio Artístico Cultural - PIAC. O PIAC nasceu em março de 1997, na sede do CRIA – Centro de Referência Integral de Adolescentes –, uma organização não-governamental baiana, fundada em 1994, tendo por objetivo e meta a mobilização ética por melhor educação e saúde públicas na promoção da emancipação de adolescentes e jovens dos setores populares de Salvador.

A história do MIAC, desde sua origem como PIAC, confunde-se, na verdade, com a história do CRIA, pois desde sua fundação os métodos pedagógicos e as ações do Movimento estiveram associados à "forma de fazer" desta última instituição, que com criatividade e valores éticos, estéticos, políticos e educacionais vem promovendo uma efervescência na cidade de Salvador.

O método proposto pelo CRIA para atingir seus objetivos fundamenta-se na arte-educação, em que as linguagens do teatro, da música e da poesia são utilizadas como ferramenta na formação de jovens e educadores, que multiplicam esse conhecimento em suas localidades. A pedagogia adotada no CRIA é uma proposta de formação para a cidadania, desenvolvida em três núcleos: teatro, comunicação e produção cultural. Nestas atividades, o jovem realiza seu desenvolvimento psicossocial enquanto, ao mesmo tempo, integra-se em quatro programas: Formação de jovens Multiplicadores (monitores, assistentes artístico-pedagógicos e orientadores), de Desenvolvimento Escolar, de Saúde e de Acompanhamento de Famílias. Essa pedagogia vem auxiliando na disseminação do sentido e do significado da cidadania e da democracia.

O PIAC surgiu num momento em que diversas organizações não-governamentais soteropolitanas compreenderam que poderiam unir-se para ampliar sua força pelo

visibilidade nos pequenos grupos ou "tribos" que estão "ao mesmo tempo, absolutamente circunscritos (localismo) e que são encontrados, sob diversas modulações, em numerosas experiências sociais"

¹⁸² Aqui estamos utilizando a metáfora de ver a cidade como um corpo apontada por Richard Sennett em *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*, Rio de Janeiro:Record, 1997.

combate à violência e às ameaças aos direitos infanto-juvenis na cidade. A violência sofrida pelos jovens da cidade, culminada com um ato demasiadamente chocante, ainda que corriqueiro nas grandes cidades brasileiras, sofrido por um jovem-ator do CRIA, que foi torturado brutalmente pela polícia em sua casa, provocou indignação dentro do CRIA. O que fazer? A quem pedir auxílio? Mais um jovem negro, pobre, sofreu abuso de autoridade do Estado. A saída encontrada pelo CRIA? Buscar parceiros que trabalhavam pela mesma causa a fim de fortalecer o direito desses jovens e adolescentes na cidade.

A longa fala de um dos entrevistados representa esse "sentimento" de indignação e de fragilidade institucional.

Esse fato mostrou para a gente, que os meninos estavam muito em risco... um jovem que tinha feito Hamlet, ele já tinha viajado para Europa, duas temporadas na Alemanha inteira... foi um menino que foi menino de rua. Esse menino em pouquíssimo tempo, pouquíssimo tempo não, foi um tempo longo, mas que ele demonstrou um crescimento incrível com esse trabalho, e fazer um Hamlet, como ele fez, que no início ele mal sabia ler, com aqueles monólogos enormes, com aquele conteúdo, demonstrava esse potencial que estava falando, e mostrava a capacidade dessas pessoas tem de crescer independentes, porque isso já está colocado, como é dura a vida para gente, como é dura a negação desse rapaz, a negação da sociedade, a negação disso tudo. Então, quando ele já estava num estágio adiantado no CRIA como monitor... ele tinha até um filhinho... ele foi torturado pela polícia dentro de casa, com bebezinho, então foi uma ação, que chocou muito a gente, por ser ele, por ser dentro de casa, por ele estar com o bebê, porque ele estava fazendo o que ele gostava, porque ele estava constituindo uma família. Eles entraram encapuzados, queimaram-no com colher quente, deslocaram o queixo dele... e a gente veio a ter conhecimento que ele estava em uma delegacia, e eu fui chamada, e não tinha ninguém, não tinha advogado, porque ninguém estava disponível, tudo era secreto. E foi aí que a gente entendeu, quer dizer, eu entendi no primeiro momento, que nós estávamos muito isolados, apesar de estar fazendo um trabalho belo com posto de saúde, com formação de jovens, a gente estava muito isolado, e ele não podia morrer, e ele morrendo eu vi que não tinha sentido o trabalho que a gente vinha fazendo, que não fazia sentido tudo isso. Porque fazer que um cresça em uma cidade que não te dá nenhum tipo de garantia, de direito, porque a escola não conhece o estatuto (o ECA), porque a escola não funciona... além disso, meninos inteligentíssimos saindo da escola porque tinham que vender cachorro quente...e aquilo ficou na minha cabeça. Seis meses, e eu questionando a gente no CRIA, mas

questionando muito, mas muito, muito, e aí combinamos para fazer uma apresentação para várias instituições. Vamos chamar as pessoas para falar como está a cidade, e essa fragilidade presente. A gente faz arte, faz uma coisa tão bacana, a gente tinha parceiros vários, a gente tinha vários apoiadores, vamos fazer uma discussão sobre isso? Vamos! (Entrevista 4) ¹⁸³

A partir de então, o CRIA entendeu que precisava haver na cidade uma articulação em torno da juventude, que fosse mais abrangente, envolvendo arte e cultura e agregando instituições e organizações que estivessem desenvolvendo trabalhos com adolescentes expostos à violência social, econômica, política e cultural na cidade. Ou seja, compreendeu a necessidade de ultrapassar os muros institucionais e olhar para a cidade como um todo, para a sua diversidade, para as diferentes esferas que cada bairro, que cada grupo oferece, com a finalidade de resgatar o sentimento de comunidade. Avaliou que era preciso romper o isolamento institucional e ir para uma esfera pública maior para discutir os temas com representantes das outras instituições. O trabalho isolado não estava atingindo algo maior, no sentido de garantir aos jovens e crianças um verdadeiro reconhecimento frente à sociedade e ao Estado baiano.

O passo inicial consistiu em convidar mais de quinze instituições, adolescentes, pedagogos, comunidade da Universidade Federal da Bahia – UFBA, para a apresentação da peça *"Quem Descobriu o Amor"*, com a Tribo do Teatro/CRIA. A idéia era promover um diálogo a partir da linguagem teatral, no sentido de identificar quais os aspectos comuns nos trabalhos desenvolvidos e o que poderia ser realizado coletivamente, em prol dos adolescentes que cada vez mais estavam excluídos e vulneráveis socialmente.

O caso do jovem ator foi relatado após apresentação da peça e gerou um mal-estar generalizado e todos os presentes sentiram-se "tocados", pois praticamente a maioria também desenvolvia projetos com jovens em Salvador. Outros relatos sobre violência cotidiana sofrida por jovens foram surgindo ao longo da reunião. As histórias não representavam apenas a vida de um, mas de dezenas de jovens que freqüentavam os projetos presentes. "Vamos fazer uma coisa juntos?", indagou uma representante do Projeto Axé. "Vamos agendar a próxima reunião?". E assim iniciou-se a formação do que mais tarde seria o MIAC.

Durante todo o ano de 1997, vários encontros sucederam-se, com o objetivo de montar uma proposta comum. Ao mesmo tempo em que se desenvolviam oficinas para alinhamento de conceitos, metodologia e procedimentos para o desenvolvimento do projeto, fortaleciam-se os laços de parceria.

Em 1998, as reuniões prosseguiram sob diretrizes batizadas pelos educadores como *pedagogia do desejo*. Desejo da "transmutação do mal" em que a "maioria silenciosa", através de redes e grupos "justapostos ou secantes, não pode mais ser definida por problemas comuns abstratos e decididos fora dela"¹⁸⁴, mas sim a partir dela. Desejo que podemos traduzir em potência latente a qual, conforme aponta Maffesoli, podemos entender a partir da hipótese da "saturação da ordem política", em que a massa

¹⁸³ A listagem referente aos entrevistados encontra-se em ANEXO 1.

¹⁸⁴ M. Maffesoli, op.cit, 1987: 69.

inquieta promove transformações no cotidiano, pelo fato de "existir, latente, uma reticência antropológica a todos os poderes"¹⁸⁵.

Essa reticência foi o que moveu o CRIA e as outras instituições a buscarem a cada encontro intercambiar conhecimentos e preparar um documento, tendo como objetivo central dialogar com o poder público, a fim de propor políticas públicas que respeitassem o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Fomos nos conhecendo, tendo maior clareza do que cada um fazia...dos nossos objetivos...a gente foi convocado pela comissão de população e desenvolvimento por estar redigindo um documento em relação à juventude, propondo uma política pública... Foi uma representante do Projeto Axé que agendou essa reunião com a presidência, e tinha ministro, ministro do trabalho, ministro disso e daquilo e doutores; e tinha poucas pessoas do município... E aí eu comecei a escutar aquele negócio, o ministro do trabalho faz uma coisa e outro faz outra, **e aí eu entendi o que eu já sabia, que cada um faz o seu pedaço e o adolescente fica despedaçado.**

... nós estávamos preocupados com o adolescente que não é atendido na escola, e eles nos fizeram uma provocação... essa comissão nos provocou a escrever alguma coisa, para participar de uma publicação deles que viria com um documento, que desse subsídios para políticas públicas, de adolescentes... esse grupo estava reunido para isso, para preparar um documento de subsídio. (Entrevista 4)

Apesar de já estar em andamento, o PIAC foi oficialmente lançado no dia 24 de abril de 1998, na antiga Faculdade de Medicina, no Terreiro de Jesus, em Salvador, contando com a presença dos parceiros apoiadores e parceiros institucionais - 77 educadores e 157 adolescentes. Esse lançamento caracterizou-se como uma ação educativa de integração e aprofundamento sobre o PIAC.

Em abril de 1998, em uma grande ação educativa, foi lançado o Projeto e deu-se início às suas ações, envolvendo encontros de educadores e adolescentes, visitas às instituições, reuniões de acompanhamento do projeto sob a responsabilidade de um Grupo de Gerenciamento ¹⁸⁶.

A partir dessa ação, foi proposta a elaboração de um documento: "*A Juventude na Trilha das Políticas Públicas*". O documento refletiu alguns aspectos levantados ao longo dos encontros ainda no primeiro semestre de 1998. Havia muitos pontos convergentes entre as instituições presentes e entre eles o que se destacava era o público-alvo: o adolescente. No entanto, o que os fez se identificarem e se reconhecerem enquanto uma comunidade foi o fato de trabalharem com a arte como eixo, ou como constituinte dos processos pedagógicos desenvolvidos em cada grupo.

¹⁸⁵ CF. Maffesoli op.cit,1987: 69.

¹⁸⁶ Cf. Relatório MIAC 1998: 3.

Também compartilharam a idéia de que a escola formal representava a instituição mais presente e eficiente para a formação integral destes jovens, precisando, neste caso, ser sensibilizada a repensar o seu papel social, a sua prática pedagógica e os resultados desta prática.

A partir desse momento, foi feita uma provocação para as Ongs, e as outras instituições que já estavam construindo o projeto com o CRIA, para a construção de um objetivo comum. O CRIA encarregou-se de enviar uma série de questões para que as organizações as discutissem com os jovens, e as respondessem por escrito. As "escritas dos jovens" serviram para auxiliar a redação do documento a ser representativo da vontade comum,

...quando a gente viu as escritas dos meninos, a gente viu que o que falta para esses meninos realmente é uma escola e solidariedade... (Entrevista 4)

O objetivo comum do projeto focalizou-se na questão da educação e da saúde pública, buscando-se ferramentas de expressão comunitária. Era preciso comunicar. Qual a forma de comunicação a ser adotada? A arte.

Muitos de nós fazia arte com adolescente, então tudo isso... como a gente faria...como poderia fazer de melhor. Era preciso também discutir essa arte, e discutir o lugar dessa arte e o papel da escola, para não suplantar o papel da escola...boa parte dos meninos preferiam ficar tocando tambor, fazendo teatro, fazendo dança porque a escola realmente não atrai, não existe praticamente.(Entrevista 4)

A arte foi desde o princípio do Movimento entendida não como "o espaço da ilusão", como propôs Platão em *A República*,¹⁸⁷ mas sim relacionada aos gestos sensíveis da vida cotidiana, capaz de gerar a potencialidade de estar junto, de harmonizar e de possibilitar o embelezamento da vida comum. Neste sentido, seguiu-se os ensinamentos de Nietzsche¹⁸⁸, que já chamava a atenção para o "milagre da arte", devido à capacidade desta transformar as terríveis situações vividas pelos homens e suas amarguras, em representações com as quais poderiam seguir suas vidas ou, quem sabe, refaze-las.

Transmutar e transformar a vida usando a potencialidade da arte passou a ser o fundamento do grupo, que a vivencia como a representação, que recorre à experiência e à cultura de um determinado espaço e lugar. Bardonnèche¹⁸⁹ chama a atenção para o fato de que a arte

não é mais um oráculo, o artista uma sibila, a imagem não é mais o espelho de uma época como um duplo de natureza, uma fatia de vida ou de história, ela não registra nada, mas procede de um mundo presente, de dados técnicos e sociais que são aqueles de seu tempo, do qual ela é solidária e que ela justifica¹⁹⁰.

¹⁸⁷ Platão, *A República*. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

¹⁸⁸ Nietzsche, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

¹⁸⁹ Dominique de Bardonnèche, *Espécies de Espaços*, in *A Arte no Século XXI: A Humanização das Tecnologias*, São Paulo: UNESP, 1997:196

¹⁹⁰ Bardonnèche, op.cit., 1997: 196.

Longo¹⁹¹, por sua vez, ao afirma que o "milagre da arte consiste em manter juntos tanto a ordem formal e a harmonia e beleza formais (do espírito apolíneo), como o excesso, a liberdade, a sensualidade (do espírito dionisíaco)".

A tensão entre a arte e a educação formal, a saúde, a educação, a cultura, a academia e o saber estiveram sempre presentes nas discussões. De acordo com um dos entrevistados, essa tensão foi justamente o que fez com que o grupo "inventasse" um sentido comum de rede. Era preciso refletir sobre essa situação. A arte em rede apresentou-se como alternativa de "transmutação do mal".

Durante todo o ano de 1997, vários encontros e ações de intercâmbio interinstituições sucederam-se, com o objetivo de montar uma proposta comum. Ao mesmo tempo, desenvolviam-se oficinas para alinhamento de conceitos, metodologia e procedimentos para o desenvolvimento do projeto e se fortaleciam os laços de parceria. Entre as ações mais relevantes desse período, encontra-se a formação para educadores e adolescentes interessados na arte como instrumento metodológico educacional.

Paralelamente, foram realizadas visitas entre as instituições, com a finalidade de trocar experiências pedagógicas. O intercâmbio passou a ser a palavra-chave dentro da Rede que estava sendo constituída. Era preciso intercambiar práticas, conhecimentos, histórias e sentimentos para fortalecer a comunidade que estava emergindo na cidade. Dialogar foi o caminho encontrado para a preposição de políticas públicas mais eficazes na formação de jovens, a partir do intercâmbio artístico entre as instituições.

Após a elaboração do projeto, o CRIA responsabilizou-se em captar recurso para o andamento das propostas de ação pedagógicas e de mobilização. No caso, conseguiu que os recursos para a realização do PIAC fossem proporcionados pelo Programa de Orientação a Meninos e Meninas em Situação de Risco (Pommar/Partners of the Americas/Usaid)¹⁹², um dos maiores apoiadores do projeto, desde o seu início. Assim, o PIAC pôde dar partida às suas ações pedagógicas.

3.2.1 As ações pedagógicas propostas e vivenciadas pelo PIAC

As ações pedagógicas desenvolvidas pelo PIAC ocorreram em diferentes linhas e contextos. O fato relevante é que elas ocorreram sempre numa mesma temporalidade, com uma ação articulada a outra, num movimento de sincronicidade, o que demonstra o caráter de complementariedade desde o início do processo do que mais tarde transformou-se em movimento.

¹⁹¹ Longo, Leila, *Le Quotidien: Jeux Spéculaires, Reflets du Monde*, in *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, 2002/1, número 75.

¹⁹² **POMMAR** – Programa de Orientação a Meninos e Meninas em Situação de Risco
Pres: Stuart Beechler ;Carla Pisanu –Coordenadora na Bahia. Como um Programa de cooperação internacional, o POMMAR desenvolve o seu trabalho com parcerias entre entidades e instituições locais que realizam ações diretas com a comunidade no sentido de qualificar e complementar a educação pública na formação de jovens competentes e saudáveis. Outro aspecto que tem ressonância para o POMMAR são os trabalhos em rede , a mobilização social, a formação de alianças estratégicas entre os três setores da sociedade e a criação de experiências e ações que possam ser repassadas em outras áreas do Brasil.

As ações dividiram-se em:¹⁹³

- ações de **Capacitação** – resultavam de encontros de educadores e adolescentes, sob a coordenação de um educador ou consultor convidado, em que se discutiam temas pertinentes ao Projeto e/ou do universo dos adolescentes, como forma de instrumentalizá-los para as ações propostas;
- ações de **Intercâmbio** – consistiam de visitas dos grupos artísticos de uma instituição a outras;
- ações de **Multiplicação** – desenvolvidas na própria instituição, com a utilização de temas conceituais e/ou baseados em atitudes potencialmente multiplicados para outros adolescentes e educadores que não estavam sendo atingidos diretamente pelas ações de capacitação.
- ações de **Mobilização e Divulgação** – grandes ações de sensibilização e mobilização a fim de atingir os objetivos da Rede, envolvendo todos os educadores e adolescentes das instituições parceiras e escolas, grupos culturais de luta por garantia de direitos e outros convidados.

Os objetivos e estratégias dessas ações enfatizavam o exercício da criatividade e da consciência crítica na relação pedagógica entre educadores e adolescentes. Um dos seus "resultados" está retratado na música, cuja letra segue abaixo, criada em uma das oficinas propostas no encontro ocorrido no segundo semestre de 1998 (descrito no próximo item do capítulo).

CRIAR

Eu não agüento mais com tamanha ignorância
O Brasil pede paz e um pouco de bonança.
Vivemos num mundo cruel sem segurança
Jamais podemos perder o resto da nossa esperança.
Apareceu o CRIA com o poder de CRIAR
Se unirmos nossas forças esse Brasil vai mudar.
Somos a estrela Mãe com o poder de brilhar
Projetos vão surgir, nossos ideais vão se realizar ¹⁹⁴.

¹⁹³ Cf. Relatório MIAC 1998: 5

¹⁹⁴ Nelcimar – Adolescente/FUNDAC/CASE III. Música criada durante a oficina de artes promovida no encontro: “Ensaio do Intercâmbio” – 24/04/98 – Projeto de Intercâmbio Artístico-Cultural. A FUNDAC – **Fundação da Criança e do Adolescente** – Comunidade de Atendimento Socioeducativo e CASE / Simões Filho tem como Presidentes – Professor Manoel Carlos Formiglli e Jackson Nunes / Jussara Miguez. Trabalham com atendimento nas áreas de educação aplicando práticas culturais no contexto de atendimento socioeducativo especializado para jovens privados de liberdade em cumprimento de medida socioeducativa na CASE. Suas ações educativas envolvem banda de percussão, iniciação musical, teatro, dança e artes plásticas.

Após essa ação educativa, iniciaram-se uma variedade de outras ações, envolvendo encontros de educadores e adolescentes, visitas às instituições, reuniões de acompanhamento do projeto sob a responsabilidade de um grupo de gerenciamento. Os adolescentes, junto aos educadores das instituições, perceberam em suas discussões e aprendizados cotidianos que mais do que discutir a questão de direitos e de cidadania intra-rede era preciso comunicar o que estavam produzindo, era necessário expandir suas demandas para a sociedade. Era preciso organizar um espaço em que suas vozes ganhassem peso e força política. Um espaço onde a potencialidade desta comunidade, ou tribo, fosse reconhecida. Os jovens anunciaram que a comunidade estava em movimento,

que eles estavam em movimento, diziam: "a gente tá em movimento...a gente tá em movimento pela cidade, a gente não tá parado" ... essa foi a primeira grande característica do MIAC. (Entrevista 2)

Acreditavam que a estrutura não vem antes, mas surge das necessidades identificadas ao longo dos encontros e dos intercâmbios. Essa é uma característica muito marcante dessa Rede: ela se faz conforme as interações vividas cotidianamente. A comunidade primeiro "se entende", e a partir daí busca montar uma estrutura que possa dar conta do momento em que vivencia. A organização de festivais traduzem essa estratégia. A diversidade cultural passara a ser pauta obrigatória do PIAC. Como entender-se, sem compreender primeiro a questão "quem somos culturalmente?". Foi preciso mergulhar no passado histórico-cultural para aprofundar as questões sobre as diferenças e contingências encontradas no dia-a-dia dos jovens envolvidos no PIAC.

3.2.2 O Primeiro Festival: a celebração como mobilização estético-artística.



Foto: Mila Petrillo

Figura 1: Esta foto representa o espírito dos Festivais. Braços abertos convidando para entrar no universo brincante do MIAC.

No segundo semestre, em agosto de 1998, a "tribo" do PIAC desenvolveu, ao longo de três dias, uma grande ação de mobilização e visibilidade pública do conteúdo artístico-pedagógico intercambiado e vivenciado durante seu primeiro período. Tratou-se do Festival "*O Adolescente e a Arte pelos Direitos Humanos*" que teve como eixo central a Cultura Popular Nordestina e a Escola.

Realizado nos dias 28, 29 e 30 de agosto, no Teatro Vila Velha, reunindo aproximadamente 500 pessoas de 29 instituições, governamentais ou não, agregando adolescentes, educadores, dirigentes, coordenadores e familiares das instituições parceiras, artistas e grupos convidados, representantes da mídia voltada para a criança e o adolescente (Jornal Radical e ANDI), o Festival configurou-se como uma grande ação educativa. Teve como tema gerador os Direitos Humanos, com ênfase na educação e cultura popular.

A abertura dessa grande ação de mobilização foi feita pelos próprios adolescentes, apresentando as instituições que compunham a Rede, e mostrando a linguagem artística como eixo de seus trabalhos educativos, em pequenos textos teatrais.

Logo após, o artista e pesquisador nordestino, Antônio Nóbrega, apresentou uma aula-espetáculo sobre o tema "Cultura Popular Nordestina". Em seguida, ocorreu a apresentação do Maracatu Nação Erê de Recife/PE, formado por crianças e adolescentes.

No segundo dia, foram realizadas oficinas de diferentes linguagens artísticas (bonecos, dança, teatro, pintura, desenho, recicláveis, percussão...), tendo também por tema comum a cultura popular nordestina, oportunizando aos adolescentes a experimentação do trabalho com linguagens que não eram trabalhadas pela sua instituição e a aproximação com outras formas de expressão da cultura brasileira; os educadores experimentavam o trabalho com adolescentes de outras instituições, promovendo uma grande integração.

A escola foi o tema central da oficina de textos realizada no terceiro dia do Festival, envolvendo todos os adolescentes, que, juntos, discutiram em sub-grupos aspectos pertinentes à escola (gestão participativa, o papel social e político da escola, escola e

comunidade, o papel dos grêmios, currículo escolar...) e elaboraram textos em diferentes estilos literários, que foram apresentados no final da manhã.

Sobre o papel social da escola, por exemplo, um dos textos¹⁹⁵ teve a seguinte elaboração:

A política influencia de forma ativa a educação escolar. É preciso um grande investimento político-social para uma boa educação, pois, para nós alunos, há uma grande dificuldade de aprendizado por causa das condições precárias em que se encontram as escolas e universidades brasileiras.

Nós, alunos, queremos sair das escolas com uma boa formação mental, cultural e social. Com condições de encarar o mercado de trabalho, poder opinar no que é certo e no que é errado e, então, vamos ter um espaço na sociedade.

A escola tem uma função social básica que é a de preparar o indivíduo para ingressar na sociedade, acima de tudo, na vida, **valorizando as culturas, todos os grupos étnicos**, oferecendo meios para o nascer da cidadania, da consciência de direitos e deveres, para só assim podermos lutar por um mundo melhor e uma sociedade mais digna.¹⁹⁶

A respeito do papel dos Grêmios nas escolas, produziu-se o seguinte texto:

Uma andorinha só não faz verão
Grêmio na escola, força e união
Todos temos direito à educação
A organização é um dos nossos direitos
Devemos lutar pelos nossos objetivos
Devemos ser fortes
O interesse é um dos nossos deveres
Amizade e coletividade formam a organização
A união e a solidariedade estão juntas
É só segui-las
Temos grêmio, temos voz
Temos aqueles que lutam por nós
Consciência, respeito, compromisso
Certeza do que queremos
O futuro da nação somos nós
Com criatividade e colaboração,
juntos formaremos uma nação¹⁹⁷.

Enquanto os adolescentes vivenciavam a oficina de produção de textos, os educadores discutiam a importância da leitura, da escrita e as dificuldades encontradas no ensino/aprendizagem da língua portuguesa, tendo como resultado desta discussão a

¹⁹⁵ Cf. Relatório op.cit.1998:7

¹⁹⁶ Idem, Sub-grupo: A Função Social da Escola

¹⁹⁷ Ibidem, Sub-grupo: o Papel dos Grêmios

montagem de uma peça abordando a construção e a evolução da “língua brasileira”. Essa discussão não poderia abandonar um fator importantíssimo vivenciado no cotidiano das pessoas envolvidas: a diversidade cultural brasileira. Assim, o trabalho abordou inicialmente a chegada dos europeus ao Brasil, considerando o estranhamento dos primeiros contatos entre as duas culturas e a complexidade do encontro entre duas línguas. Logo após, trataram da chegada dos povos negros, da escravidão, da miscigenação e, por fim, retrataram a fala usando uma carta do adolescente contemporâneo, cheia de gírias, que muitas vezes, só são compreendidas pela sua “tribo”.

A discussão proposta e lançada para ser pensada por educadores e pelos pais e mães baseou-se na seguinte questão: o que tem feito a escola para que estes jovens se apropriem da sua língua com competência e criatividade?

Este terceiro dia encerrou-se primeiro com uma avaliação geral, em que muitas instituições se inscreveram para fazer parte da Rede, seguida de uma festa popular comandada pela orquestra do maestro Fred Dantas, de Salvador, e o Bumba Meu Boi da Escola Ambiental de Barra de Pojuca.

O PIAC estava se transformando em algo que ultrapassava o estatuto de projeto. A dimensão deste I Festival invadiu a cidade e não somente órgãos especialistas – como o *Jornal Radical de Brasília* e a *ANDI*¹⁹⁸ –, publicaram artigos sobre o evento; jornais da mídia sistêmica, o *Correio da Bahia* e o *A Tarde*¹⁹⁹ também acompanharam este movimento novo, inusitado e audacioso que estava pulsando na cidade de Salvador.

Esta ação de mobilização de fato atingiu adolescentes, educadores e coordenadores das instituições envolvidas, artistas convidados e pais e mães dos adolescentes envolvidos no projeto e convocou a cidade a conhecer o trabalho do PIAC.

Em umas das oficinas oferecidas durante o I Festival, um grupo de jovens descreveu com muita clareza o sentimento presente ao longo do primeiro ano de intercâmbio entre a Rede. Segundo eles, o PIAC

Não é só um projeto, é um movimento concreto de intercâmbio artístico cultural. Pela cidadania proposto pelo CRIA e advinha quem fez a arte final? Foram os jovens e educadores que hoje compõem nessa luta 43 instituições. São 43 entidades as metas se transformam em realidades. O alicerce dessa gente, união. A arma de fogo desse povo arte-educação. Para fazer funcionar de forma permanente o estatuto da criança e do adolescente, contribuir eticamente com a mobilização pela melhoria da qualidade da educação, pra que no Brasil a real democracia não continue como utopia, a energia do movimento também incentiva a atuação do jovem de forma positiva nas políticas públicas e de modo igual desenvolvendo ações de mobilização social. Sonhar é preciso mas com os pés no chão, se és solidário vem com a gente também ser cidadão. Conquistar o que até hoje não se conseguiu, que os direitos humanos traga paz para o Brasil (esse Brasil que canta e é feliz, feliz, feliz...) pois prevê a Constituição, pública e gratuita educação. Base de toda nossa ideologia, para o pleno exercício da cidadania, trocando experiências mutuamente, movimento vai levando o objeto em frente.

¹⁹⁸ Agência Nacional de Informação sobre o Direito da Infância.

¹⁹⁹ Ver ANEXO 2

Então continuemos a nos conhecer, a nos relacionar, multiplicar, desenvolver. E o Hip Hop reflete essa função consciente isso é só uma prévia que vem pela frente.²⁰⁰

Diante desta mobilização e reflexão sobre a atuação desta tribo na cidade, educadores e adolescentes propõem a mudança do nome de Projeto, devido à sua nova "forma" social.

Assim, ao longo dos três dias de Festival, educadores e adolescentes concordaram que a REDE encontrava-se em MOVIMENTO pela cidade – já não eram 15, e sim mais de 40 instituições (governamentais e não governamentais) que compunham a Rede – propondo-se assim a mudança do nome de Projeto para **Movimento de Intercâmbio Artístico Cultural pela Cidadania - MIAC**.

3.3 Segundo momento: o MIAC pulsa em Salvador

A partir do "nascimento" do MIAC, no segundo semestre, foram realizados novos encontros de sensibilização, um *workshop*, alguns intercâmbios e ações de divulgação e mobilização. Houve um momento de grande repercussão das ações da Rede MIAC, que ocorreu concomitantemente ao lançamento do vídeo *Movimento de Intercâmbio – O Adolescente e a Arte pelos Direitos Humanos*, na praça pública de Salvador, no Terreiro de Jesus, no centro histórico.

O lançamento desse vídeo, no dia 23 de novembro de 1998, foi realizado no contexto de uma ação educativa reunindo educadores, dirigentes institucionais (entre eles, o então prefeito da cidade, Antonio Imbassahy; secretária de educação²⁰¹; e o representante da UNICEF²⁰² Bahia/Sergipe) e adolescentes, que tiveram a oportunidade de avaliar o primeiro momento do movimento e refletir sobre a articulação dentro dele.

O vídeo foi elaborado pelo Liceu de Artes e Ofícios da Bahia, com o apoio da UNICEF²⁰³. Seu conteúdo foi todo pautado no registro da experiência dos primeiros seis meses do

²⁰⁰ C.f. Relatório op. Cit.1998:1., Criação: Jorge, Robson, Tulane e Lázaro, com a ajuda de Joselita, adolescentes do CRIA, Movimento Hip Hop e do Instituto dos Cegos. Optamos por manter a redação original.

²⁰¹ Secretaria Estadual de Educação– Deptº. de Desenvolvimento Educacional - **Repres.: Joselys Resende**

²⁰² **UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância** -Coordenador do UNICEF na Bahia: Rui Pavan

Única organização das Nações Unidas dedicada exclusivamente às crianças e adolescentes. Trabalha com outras entidades governamentais e não governamentais. O UNICEF trabalha em favor das crianças e adolescentes, segundo suas necessidades sem discriminação de raça, credo, nacionalidade ou situação política. Promove serviços de atenção primária à saúde, educação, direitos da infância, meio ambiente e mulheres. No Brasil, trabalha especialmente pela implantação definitiva do Estatuto da Criança e do Adolescente.

²⁰³ A partir da visibilidade conseguida, o Movimento foi convidado para vários eventos da cidade, ampliando assim a sua repercussão, como o lançamento do Relatório Anual do UNICEF/1998.

MIAC, relatando a importância da arte na educação e o papel da família, da escola e dos educadores na formação dos jovens baianos. Esse documento transformou-se em material educativo de grande poder de multiplicação e mobilização tanto na cidade de Salvador, como em outras cidades do País.

Esta ação educativa iniciou-se com a apresentação de dança e música de alguns grupos que compunham o MIAC: o *Bagunção*²⁰⁴, o *Furção Show* (da Acopamec)²⁰⁵, o *Olodum*²⁰⁶ e o Axé (do Projeto Axé)²⁰⁷, instituições cujas ações foram publicitadas pelos jornais locais como o *A Tarde* do dia 26 e 27/11/98. Logo a seguir ocorreu a entrega do documento *O Brasil que Queremos* aos representantes da UNICEF e do

²⁰⁴ **Grupo Cultural Bagunção** - Pres.: Pe. Clóvis Souza Santos; Repres.: M.^a de Fátima Sobrinho. Tem como finalidade o crescimento sócio/artístico/cultural de meninos e meninas da comunidade de Alagados (bairros de Jardim Cruzeiro, Massaranduba e Uruguai), tendo como frente a música – São oito bandas percussivas que utilizam instrumentos confeccionados com latas de manteiga, tonéis de carbureto, latas de doce, descargas sanitárias... é o lixo sendo transformado em arte, em música, é uma lição de educação ambiental. O grupo tem mostrado ser a resposta para as necessidades e os sonhos desta juventude com destaque para a Cia Eco – Percussiva que já mostrou esta experiência em alguns países da Europa e vários estados de nosso país. Fonte: Relatório MIAC, 1998.

²⁰⁵ **ACOPAMEC – Associação das Comunidades Paroquiais de Mata Escura e Calabetão**. Pres.: Pe. Miguel Ramon; Repres.: Gildásio Francisco de Jesus/Professor Calado. Tem como objetivo geral evitar que crianças e adolescentes, em situação de risco social, sejam obrigados a buscar alternativas de sobrevivências nas ruas e entrem no círculo conhecido da marginalização desenvolvendo um programa de educação integral: formação humana, espiritual e profissional, que os integre como pessoas conscientes e responsáveis na sociedade. Como objetivos específicos, pretende assegurar que as crianças tenham acesso à escola e que possam continuar nela; acompanhar adolescentes e jovens que não tiveram possibilidade de frequentar uma escola ou que evadiram; abrir novas perspectivas para esse jovens com a capacitação profissional a partir da sua realidade; formar profissionais competentes para atender às necessidades das comunidades; estimular a criatividade, organização e responsabilidade; resgate da dignidade e auto estima, despertar a solidariedade dos diferentes setores da sociedade civil, entre outros. Fonte: Relatório MIAC, 1998.

²⁰⁶ **ECO - Escola Criativa Olodum** - Diretor: João Jorge S. Rodrigues Coord.: Simone Magalhães Repr. Nelson Mendes. A *ECO* é um dos projetos pioneiros no atendimento alternativo à criança e ao adolescente em situação de risco em Salvador e conta hoje com um patrimônio físico e social considerável. Integra a educação, cultura e tecnologia com a missão de ser a escola referência na formação de cidadãos conscientes e capazes de enfrentar as desigualdades sociais, rompendo as armadilhas do preconceito e da discriminação. Com os cursos de Música, Dança, Teatro, Informática e Educação Ambiental, capacita os seus alunos para o mercado de trabalho, contribuindo para a formação da cidadania plena. Fonte: Relatório MIAC, 1998.

²⁰⁷ **Projeto Axé** – Centro Axé de Defesa e Proteção à Criança e ao Adolescente.

Casa de Cultura e Arte – Educadora: Gina. O Projeto Axé é compreendido como um sistema lógico de educação para a cidadania, cuja base é a educação de rua. Este sistema acontece a partir da operacionalização de Programas/Projetos nas suas diversas unidades de forma gradual e articulada, utilizando o teatro, a dança, a música, o circo como recursos didáticos. Fonte: Relatório MIAC, 1998.

Governo local, já citados, elaborado pelos jovens e educadores do MIAC. O conteúdo desse documento foi norteado pela possibilidade de alcançar a justiça social no País, por meio de políticas públicas que considerem as desigualdades socioeconômicas e culturais.

Como toda ação do MIAC, esta também terminou com uma proposta de reflexão do grupo diante da questão: *Como o Movimento pode se configurar como uma estratégia de mobilização para todas as instituições parceiras?*

As respostas concentraram-se basicamente²⁰⁸ nos seguintes pontos:

"Os dirigentes devem se envolver mais no Movimento".

"O Movimento deve entrar no plano anual de trabalho de todas as instituições envolvidas".

"Maior divulgação e socialização da experiência dentro das instituições".

"As instituições devem integrar mais suas ações específicas com as ações propostas pelo Movimento".

"Buscar mais apoio e comprometimento dos dirigentes".

À questão: "Como continuar?", respondeu-se:

"Mobilizando outras instituições para entrarem no Movimento".

"Divulgando mais as nossas ações".

"Procurando dialogar mais com as escolas, pois a sua melhoria é a nossa meta".

"Compatibilizando melhor as ações do Movimento com as ações das instituições".

"Tendo ações de formação, de intercâmbio entre as instituições e as grandes ações, p. festival, seminários etc."

"Procurar sensibilizar os poderes públicos".

"Envolver mais as secretarias de educação".

"Buscar estratégias de multiplicação das ações"²⁰⁹.

Evidenciou-se, neste momento, a necessidade de concretização das ações junto às instituições escolares, às secretarias de educação e ao poder público. O MIAC não era mais um projeto, e sim uma Rede em Movimento, transformara-se no Movimento de Intercâmbio Artístico Cultural pela Cidadania – MIAC. Ou seja, os participantes da Rede compreenderam em seu cotidiano que havia chegado o momento de ampliar seus espaços participativos a fim de atingir a negociação com o Estado, e para tal, necessitavam dialogar com os representantes do poder público, dialogar na esfera pública, destinada às demandas de políticas públicas.

Além das ações propostas já no PIAC, o MIAC também se fez presente em feiras, encontros, seminários e reuniões dentro e fora da cidade de Salvador, sempre com o objetivo de divulgar o Movimento e contribuir para discussões e nos encaminhamentos pela melhoria da educação e pela garantia e respeito aos Direitos Humanos em geral.

Em 1999, foram desenvolvidas ações de caráter artístico-pedagógico e de mobilização, seguindo a mesma linha de atuação de 1998, sob a responsabilidade de um grupo de gerenciamento formado por representantes das instituições parceiras²¹⁰.

²⁰⁸ C.f. Relatório op. Cit., 1998:10.

²⁰⁹ Cf. Relatório op.cit.

²¹⁰ Ver ANEXO 3

A continuidade destas e das novas ações instrumentalizou os diferentes atores para a atuação, ampliando o seu raio de ação, intensificando a sua contribuição ao ensino formal, a responsabilização e a participação das famílias, e à atuação nos espaços de formulação, gestão e "controle" de políticas públicas.

Ou seja, o MIAC seguiu se fortalecendo como uma Rede em Movimento, demandando o cumprimento dos Direitos Humanos e, em particular, do direito à Educação e à Saúde Pública de qualidade para todos, como garantia de um direito fundamental para o exercício pleno da cidadania.

Os espaços de ritualização do Movimento tornam-se, então, cada vez mais importantes, no sentido destes marcarem e reestabelecerem o laço entre a ética da comunidade e a solidariedade vivida no cotidiano dos pequenos grupos que compunham o MIAC.

Conforme aponta Maffesoli²¹¹, a ritualização social assume que a repetição serve para gerar segurança e reafirmar o sentido "que um dado grupo tem de si mesmo", sem necessariamente ter de verbalizar seus costumes e crenças. Assim, como já apontava Durkheim,

o ritual exprime o retorno do mesmo. No caso através da multiplicidade dos gestos rotineiros ou quotidianos, o ritual lembra à comunidade que ela "é um corpo". Sem a necessidade de verbalizar isto, o ritual serve de anamnese à solidariedade e, como indica L.V. Thomas, "implica na mobilização da comunidade"²¹²

Sob o olhar do autor, pode-se então afirmar que o MIAC se ritualiza utilizando a arte, assegurando, deste modo, a perdurância do grupo, que tem por finalidade última gerar novas possibilidades de viver a cidade. Os Festivais MIAC, neste sentido, representam o grande momento ritualístico da comunidade Miaqueira. Já os Seminários aos quais nos referiremos, na seqüência, assumem o papel de sistematização das ações e propostas futuras.

²¹¹ Cf. Maffesoli, op.cit,1987:25, o autor cita como exemplo clássico deste sentido de ritualização as festas *corrobori*, mencionadas por Durkheim.

²¹² Maffesoli, op.cit. 1987: 25

3.3.1 O II Festival: o fortalecimento da comunidade

Ainda em 1999, o MIAC promoveu entre 30 de julho e 2 agosto, no Teatro Vila Velha, o II Festival do MIAC – O Adolescente e a Arte pelos Direitos Humanos, que reuniu mais de 600 jovens e 57 entidades envolvidas com Arte, Educação e Cidadania.

A discussão central dessa mobilização foi sobre a formação da identidade étnica do povo brasileiro, tema proposto devido ao aniversário de 500 anos de colonização do Brasil pelos portugueses. Como o anterior, o II Festival foi organizado pelos integrantes do Movimento para afirmar o seu papel como espaço público de discussão e celebração entre as entidades partícipes.

A abertura do II Festival foi realizada pelo grupo Auto-Falante de Pernambuco, com a peça A Farsa do Boi, que discutiu a importância da comunicação para a organização dos movimentos sociais. Uma novidade foi que, desde o primeiro momento, já havia à disposição dos jovens alguns computadores, nos quais eles podiam produzir e inserir textos próprios sobre a experiência destes dias de oficinas e intercâmbio.

Logo na entrada do Teatro Vila Velha, um congestionamento dava sinais de que havia uma moçada criando. Na frente do computador, quatro garotos mostravam aos participantes o site que tinham lançado na Internet, com informações sobre o MIAC. Era quase impossível passar sem ouvir o convite: "Não quer navegar"?²¹³

O segundo dia foi designado para a produção e apresentação de oficinas de criação coletiva, promovidas por diversas linguagens artísticas, como teatro, dança, música e artes plásticas. Essas oficinas ofereceram a possibilidade de se trabalhar a arte como instrumento pedagógico.

O II Festival encerrou-se com a apresentação da Organização Multicultural Indígena Águia Dourada, composta por jovens índios de Alagoas, Bahia e Pernambuco, que com cantos e danças apresentaram os rituais de suas tribos.

Os índios do Projeto Águia Dourada deram o ar de sua graça no Festival, colocando todas as tribos na roda, com o ritual do Toré. Eles são adolescentes das tribos Kariri Xocó, Kiriri e Funiô da Bahia, Alagoas e Pernambuco, que estão realizando um trabalho que aponta, simultaneamente, para o passado e para o futuro. Lutam para recuperar as tradições indígenas e, ao mesmo tempo, aprendem a dominar a língua e a tecnologia dos brancos. O que é ser índio?...os índios de uma tribo de Pernambuco afirmam que índio é quem se acha índio²¹⁴.

²¹³ Cf. *Tudo ao Mesmo Tempo Agora*, artigo publicado no Correio da Bahia, Caderno 2, 3/08/1999.

²¹⁴ Severino Francisco, *Jornal de Brasília*, 15/08/1999.



Foto: Mila Petrillo

Figura 2: Representantes da Organização Multicultural Indígena Águia Dourada

O MIAC começa assim a se firmar na cena soteropolitana, propondo o resgate cultural, político e civil para se viver um presente em que ser negro ou índio não reflita um "lugar estigmatizado" na sociedade.

3.3.2 O I Seminário MIAC

Com objetivos organizativos, ainda em dezembro de 1999, foi realizado o I Seminário MIAC, quando foram

consensuados os princípios norteadores para uma educação pública de qualidade, definidas as ações para o ano de 2000 e um novo modelo de gestão. Neste encontro, foi criada uma comissão provisória formada por representantes de várias instituições, com a responsabilidade de encaminhar as decisões tomadas no I Seminário MIAC²¹⁵.

Um dos pontos fundamentais levantado ao longo do I Seminário foi a criação de um novo modelo de gestão para o MIAC. O novo modelo proposto apresentou-se mais democrático, pois descentralizou as decisões por representação, a partir das microrregiões das cidade²¹⁶.

3.4 Terceiro momento: as microrregiões entram em cena

Inicialmente, o CRIA comandava o MIAC, ou seja, era a instituição que coordenava e apontava diretrizes no campo administrativo. Com isso, havia uma certa "confusão" de identidade entre o que era o CRIA e o que era o MIAC. Esta "confusão" ocorria devido ao fato de o CRIA ter proposto a Rede e sua metodologia de trabalho, que sempre foi participativa, de escuta, de construção coletiva, de parcerias entre jovens e adultos, a qual foi bem aceita e incorporada pelas instituições.

No entanto, embora o CRIA estivesse coordenando, todas as outras instituições e organizações estavam participando e, naturalmente, se capacitando e se apropriando do processo. Ao longo do primeiro ano do MIAC, porém, os participantes descobriram que não daria para manter uma instituição coordenando-o. Uma instituição não teria capacidade de "dar conta" da complexidade em que havia se transformado a Rede. Desta forma, após muitas reuniões, concluiu-se que era preciso fundar um conselho político-pedagógico próprio, em que a representatividade seria por categoria, ou seja, um representante das escolas públicas, outro representante dos centros de saúde de cada bairro da cidade.

O MIAC percebeu, também, que seria melhor trabalhar a partir de um fluxograma, em que todas as vozes fossem representadas. Para isso foi preciso criar a subdivisão regional, essa representação foi se constituindo a partir desta subdivisão. No entanto, ainda foi mantido o Fórum de Planejamento Estratégico, constituído por representantes de todas as instituições.

É importante mencionar que quando o MIAC fala de "representantes", está se referindo à composição representativa que sempre elege um jovem e um educador como

²¹⁵ Cf. Relatório MIAC primeiro semestre de 2000:4

²¹⁶ O modelo está apresentado no último item deste capítulo.

representantes de suas demandas. Essa foi uma das decisões pedagógicas dentro da Rede. O jovem destes projetos sempre deve estar representado por "ele mesmo".

Esse tipo de representação foi decidido devido ao fato de que os intercâmbios artísticos entre as instituições já haviam ocorrido e, embora estivessem espalhados pela cidade, o trabalho não transpunha os muros institucionais. De acordo com um entrevistado,

As instituições não estavam saindo de dentro delas e olhando para fora...então o intercâmbio centralizado nelas deixa de acontecer...passam a existir as ações regionalizadas, que é na verdade a proposta que esses núcleos de instituição por região tenham uma pauta de trabalho. As formações na área de produção, antes era produção e cidadania, depois foi produção, cidadania e comunicação, depois cidadania deixa de ser uma formação, passa a ser tratada como já era... cidadania estava presente o tempo inteiro...não precisávamos falar só em cidadania...ela é coisa difusa...está presente nas formações de comunicação, produção, arte e gestão. (Entrevista 4)

Mais do que se centralizar nas instituições, o MIAC percebeu que era preciso romper os muros institucionais e se articular com os serviços de educação e saúde no bairro. Essa nova forma de organização tem como objetivo sensibilizar cada posto de saúde e cada escola do bairro para o "acompanhamento" dos jovens que fazem parte de suas comunidades.

As instituições e o próprio CRIA responsabilizaram-se pela formação desses representantes, no sentido de trabalharem uma outra pedagogia, uma pedagogia que considera a relação ensino/aprendizagem a partir da diversidade cultural e do que Maffesoli chama de razão sensível²¹⁷. A partir dessas formações, os próprios jovens estariam representados para ocuparem espaços, ocuparem lugares legítimos e legais, na demanda por políticas envolvendo as questões de cada bairro, contemplando os direitos da criança e do adolescente.

Com esta nova estratégia, o MIAC conseguiu permear os espaços públicos da cidade e provocar uma nova forma de pensar e garantir os direitos de cidadania. A pedagogia de rede, complexificou-se de tal forma, que se fez necessário preparar cada vez mais, e melhor, a formação dos "representantes" regionais.

Com a finalidade de que esses representantes comuniquem-se melhor e com maior eficácia, utilizando-se das técnicas comunicacionais disponíveis, o MIAC não oferece curso de liderança comunitária, mas sim formação em comunicação.

Os *miaqueiros* não utilizam a denominação de líder; para eles, *"a gente gosta de falar mais em referências, em pessoas referências, porque representam o movimento nestes lugares"*.

No entanto, após a expansão pela cidade era preciso descentralizar. As comunidades localizadas nos bairros haviam absorvido conhecimentos ao longo das ações propostas pelo MIAC, e compreenderam que também poderiam propor ações diferenciadas, no sentido de valorizar suas diferenças locais.

²¹⁷ Conceito apresentado por Maffesoli, M. *Eloge de La raison Sensible*, Paris:Grasset, 1996, já descrito em capítulos anteriores.

3.4.1 Ações de Mobilização Regionalizadas



Foto: Mila Petrillo

Figura 3: Jovens representantes de todas as regiões participando de uma oficina.

As Ações de Mobilização Regionalizadas, as AMR, nasceram devido à necessidade de cada grupo/instituição da Rede trabalhar mais diretamente com a sua comunidade. Ao longo do processo, estes grupos/instituições sentiram a necessidade de atender as suas demandas específicas. Perceberam que a proposta do MIAC estaria melhor representada em Salvador se a mobilização de escolas, organizações culturais e organizações voltadas para a promoção e garantia de direitos previstos no ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente – e na Constituição Federal, fosse descentralizada, ou seja, as ações da Rede, fossem mais localizadas.

O sentido das AMR também está na valorização e no estímulo da cultura local de cada região que compõe a cidade de Salvador e a Região Metropolitana. O respeito à diversidade foi um dos motores dessas ações.

Esse momento do MIAC representou, sobretudo, a busca da socialização dos saberes construídos no contexto da Rede, na promoção de uma atuação cidadã de educadores e jovens das diversas regiões da cidade, pois a "teia Miaqueira" não cessava de ser tecida e refletida cotidianamente.

Essas ações foram planejadas e acompanhadas nos espaços de formação onde jovens universitários da UFBA, monitores do MIAC, desempenharam um papel fundamental, no que diz respeito à democratização dos saberes constituídos e à discussão de metodologias de educação e arte para se atingir o objetivo, ou seja, mobilização para demandar políticas públicas.

As Ações de Mobilização Regionalizadas foram, portanto, assumidas e desenvolvidas pelas instituições que "tecem" a Rede MIAC. A organização ocorreu segundo a

proximidade geográfica e articulação com entidades e serviços de atendimento à criança e ao adolescente existentes na comunidade.

Essas ações partiram de todos os princípios que inspiraram e constituíram o MIAC ao longo dos anos de sua existência, os quais podemos sistematizar como sendo:

- a reivindicação por uma educação e saúde pública de qualidade;
- foco de atuação no adolescente;
- a arte como eixo dos processos pedagógicos;
- desenvolvimento da cidadania plena nos indivíduos.

Propostas em 1999, foi a partir do segundo semestre de 2000 que as AMRs ganharam uma nova configuração, agregando novos parceiros e consolidando a responsabilização das instituições da Rede. Conforme descrito no relatório de atividades do MIAC de 2000, com o desenvolvimento das AMR o MIAC dá um salto qualitativo ao radicalizar a proposta de atuação e expandir o Movimento de maneira otimizada, envolvendo todos os parceiros. Assim, das 13 regiões mapeadas, 10 conseguiram articular-se e planejar ações voltadas às especificidades locais.

A complexidade da Rede era evidente e, para não perder o fio condutor, as formações em cada região (serão apresentadas no próximo item) relacionaram-se com a preparação de mais um festival, o grande evento de mobilização da cidade. Os festivais vão assumindo um lugar de grande importância, pois ali todas as regiões podem intercambiar conhecimentos entre si. Portanto, estes transformaram-se no maior espaço público de arte e educação de Salvador.

3.4.2 O III Festival MIAC

Um olhar, uma luz, um farol

O menino, a menina, a alegria

O pescador, a vara, o anzol

A palavra, a poesia, a música

O menino, a menina, o movimento

O pincel, a tinta, o pintor, a luta

O rádio, a revista, a comunicação

O menino, a menina, a união

O ator, o dançarino, a encenação

O pescador pesca o alimento da alma

O pintor pinta o olhar da criança

O artista sensibiliza

O rádio comunica a idéia

O menino, a menina, o enlace

A proposta do **III Festival MIAC – O Adolescente e a Arte pelos Direitos Humanos**, realizado entre os dias 7 e 9 de julho de 2000, no ICEA – Instituto Central de Educação Isaías Alves –, foi colocar em pauta a discussão dos direitos e deveres das crianças e adolescentes, por intermédio do tema **Os 10 anos do ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente, Nosso Direito é de Lei**²¹⁹.

Sendo os 10 anos do ECA o foco central do III Festival e pensando na importância da garantia de sua aplicação, esta ação serviu como um grande momento de sensibilização de adolescentes, jovens, educadores e da sociedade em geral, para questões referentes aos direitos e deveres das crianças e dos adolescentes no Brasil e as políticas de atendimento a esta população. O Festival MIAC contou com cerca de 1300 pessoas inscritas, sendo 350 educadores, 800 adolescentes e 150 pais/mães. Também estiveram presentes no evento artistas convidados de vários estados do país, e inúmeros visitantes que circularam durante os três dias pelos espaços do Festival.²²⁰

Esse Festival ficou marcado como um mobilizador de arte-educação que estava quebrando as fronteiras da cidade. Conforme dados pesquisados, no Relatório de Atividades do MIAC, reuniram-se mais de 130 instituições ligadas à Rede MIAC, "além de 45 novas instituições que participaram da oficina 'Descobrimo o MIAC'". Desta forma, o Movimento deu um passo além de Salvador, atingindo um público bastante diversificado que veio compor esse festival.



²¹⁸ Robson L. C. de Oliveira, *Relatório de Atividades do MIAC*, 2000.

²¹⁹ Cf. Relatório de Atividades do MIAC, 2000.

²²⁰ Idem, 2000. 15

Foto: Mila Petrillo

Figura 4: Jovens e adolescentes apresentando o ECA.

A abertura²²¹ do III Festival contou com a apresentação de um “espetáculo/colagem”, “ECAlogicamente Correto”, que promoveu um balanço da trajetória de uma década do ECA, reunindo trabalhos artísticos das instituições do MIAC. O espetáculo foi seguido por uma *Exposição Dialogada*, conduzida por jovens e com participação de convidados que trabalhavam pela promoção e garantia dos direitos previstos no ECA. Entre eles estavam: **Reiko Niimi** – Presidente do UNICEF no Brasil; **Graça Gadelha** – Coordenadora do POMMAR/USAID do Ceará; **Hélia Barbosa** – Advogada e Presidente do CEDECA; **Zezeu Ribeiro** – Vereador da Cidade de Salvador e Representante da Frente Parlamentar pela Criança e o Adolescente/Municipal; **Rosemeire Silva Teixeira e Romelita Therezinha Santos** – Conselheiras Tutelares V e VI; **Pedro Borges Teles** – Representante do SAJU – Serviço de Apoio Jurídico/Faculdade de Direito UFBA; **Lídice Da Mata** – Deputada Estadual e Representante da Frente Parlamentar pela Criança e o Adolescente no Estado da Bahia; **Maria de Fátima Rocha** – Gerente de Atendimento Socioeducativo da FUNDAC – Fundação da Criança e do Adolescente/BA; **Normando Batista** – Presidente do CMDCA – Conselho Municipal de Direitos da Criança e do Adolescente; **Pe. Clodoveo Piazza** – Presidente da OAF – Organização de Auxílio Fraternal, um dos redatores do ECA e membro do CONANDA – Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente, do CECA – Conselho Estadual dos Direitos da Criança e do Adolescente, da Pastoral do Menor Nacional e do DCI – Fórum Internacional de Defesa dos Direitos da Criança e do Adolescente; e **Ricardo Cappi** – Advogado Criminólogo e Assessor do Centro de Formação do Projeto AXÉ.

O objetivo da que se chamou Exposição Dialogada, envolvendo adolescentes, pais e educadores, foi o de avaliar, com perguntas e intervenções, de que forma o ECA poderia ser incorporado nas práticas cotidianas, tanto das escolas, como de outras instituições que de alguma forma atendem crianças e adolescentes.

O interessante dessas mobilizações propostas pelo MIAC é que a cada Festival a “costura” dos temas relacionados a políticas públicas e Cultura Popular Nordestina se

²²¹ Cf. Relatório MIAC primeiro semestre de 2000: 18. No primeiro dia do Festival, foi entregue à Presidente do UNICEF no Brasil, a senhora Reiko Niimi, o Documento “O MIAC e os 10 anos do ECA – Subsídios para elaboração de políticas públicas para a criança, o adolescente e o jovem”, para ser encaminhado ao presidente da República e demais autoridades competentes. Este documento foi elaborado com a intenção de contribuir para a elaboração de políticas públicas inclusivas para a criança, o adolescente e o jovem, por meio da reflexão sobre o ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente –, realizada nas instituições que faziam parte da Rede MIAC. O documento foi construído a partir de uma provocação do Núcleo de Gestão do MIAC, às instituições parceiras, no sentido de discutir e avaliar mais profundamente a implementação do ECA, desde a sua criação.

fortalece
práticas



nas

pedagógicas-artísticas da comunidade. Assim, como não poderia deixar de ocorrer, elas já se transformaram em marca identitária do MIAC; as apresentações artísticas, com a presença de mestres que trabalham com arte popular, fazem parte, de fato, da ritualização dos festivais.

Através das atrações artísticas pudemos passear pelos diversos estilos musicais brasileiros, o primeiro espetáculo iniciou com os grupos de chorinho *Choramingando* - formado por meninos da Casa da Juventude do Ceará, *Os Ingênuos* e *Mistura e Manda* de Salvador, além da *Orquestra de Violões da Bahia*. Este belo encontro das diversas gerações de músicos, trouxe a tona a história do chorinho relembrando os grandes mestres deste gênero musical. Após o show os participantes se agregaram a um ritual indígena - o *Toré da Associação Águia Dourada*, que abriu a roda para o *Samba de Roda Suerdick* de Cachoeira/BA. Desta forma, como diz Pixinguinha, o chorinho acabou em samba, mostrando a rica expressão da nossa cultura.²²²

O *Mamulengo Teatro do Riso do Mestre Zé Lopes*, de Glória do Goitá/PE, abriu a programação do segundo dia do Festival, interagindo com os adolescentes por meio do conteúdo do ECA. No último dia de Festival, *Antônio Nóbrega* e *Mestre Salustiano*, que foi mestre do primeiro, promoveram uma aula-espetáculo aos sons da rabeca, das danças Cavalo Marinho e dos ritmos e da beleza do Maracatu.

Foto: Mila Petrillo.

Figura 5: Mestre Salustiano e Antônio Nóbrega. Representantes da cultura popular nordestina.

²²² Cf. Relatório MIAC, 2000: 14 e 15.

Os *brincantes* contagiaram todos os presentes, que acabaram formando uma imensa ciranda pernambucana. Ser *brincante* é uma das melhores metáforas para descrever a ação dos miaqueiros, em que a *tragédia* cotidiana é retratada com poesia, canto e qualquer outro tipo de expressão artística que sublima e estimule a potencialidade criativa *transmutadora* da comunidade.

As atrações artísticas, valorizam os aspectos étnico-culturais do povo brasileiro, que reúne muitas ancestralidades e sempre novas criatividade²²³.

As Oficinas Artísticas, nesse Festival, deram-lhe um tom especial, ao propiciar aos participantes a vivência das experiências éticas e estéticas ligadas ao tema-eixo. Estas foram divididas em cinco linguagens – teatro, dança, literatura, música e artes plásticas. Além disso, o Festival realizou oficinas com as famílias e para os novos participantes da Rede – a oficina denominada *Descobrimo o MIAC*.

Todas as oficinas foram planejadas e orientadas por duplas de arte-educadores de diferentes instituições do MIAC e artistas parceiros²²⁴. O ECA foi o tema transversal, abordado das mais diversas formas²²⁵.

Ao longo desses três dias de Festival também ocorreu o lançamento, no dia 9 de julho, do II Vídeo MIAC, intitulado *Brincadeira com Assunto Dentro*, cuja proposta foi promover uma discussão a respeito do papel da arte na escola formal, partindo de uma experiência interdisciplinar desenvolvida no IMEJA – Instituto Municipal de Educação José Arapiraca, escola parceira do MIAC desde 1997.

Após o lançamento do vídeo, abriu-se um debate com mais de 200 educadores sobre a arte na escola. O debate contou com a participação de *Fernando Mozart* – diretor do vídeo, *Juliana Santos* – Produtora, *Simone André* – representante do Instituto Ayrton Sena/SP e *Ondina Leal* – representante da Fundação Ford, instituição mantenedora do Movimento.

3.4.3 O II Seminário MIAC

Felizmente existem movimentos como o MIAC,
onde os educadores mais ativos espantam a solidão,

²²³ Ibidem

²²⁴ Formando um total de 27 grupos, cada oficina teve a participação de 30 integrantes, sendo eles: adolescentes, educadores e famílias, trabalhando as seguintes modalidades: **Artes Plásticas** – Pintura/desenho, Reciclável, Graffiti e Experimental em tecido; **Dança** – Afro Brasileira, Break, Xaxado e Baião, Folclórica Brasileira e Cavalo Marinho; **Música** – Percussão, Coral 1, Coral 2, Rap e Música Indígena; **Teatro** – Teatro 1, Teatro 2, Teatro 3 e Clown/palhaço; **Oficina da Palavra/poesia** – Grupo 1, Grupo 2 e Grupo 3; **Famílias** – Grupo 1, Grupo 2, Grupo 3 e Grupo 4; **Descobrimo o MIAC** – Grupo 1 e Grupo 2.

²²⁵ Os resultados de cada linguagem foram integrados, culminando em um belo espetáculo de forma, cor, movimento, com direção final dos artistas **Lia Robato**/dança, **Luiz Marfuz**/teatro, **Ray Vianna**/artes plásticas, **Zeca Magalhães**/poesia, **Sérgio Souto**/música, **Irene Piñeiro**/famílias e **Nelson Vilaronga**/descobrimo o MIAC, traduzindo através da arte os debates acerca do tema transversal do Festival: Os 10 Anos do ECA.

trocam experiências e atuam juntos por uma escola melhor²²⁶

Paralelamente, ou concomitantemente ao III Festival, acontecia o II Seminário MIAC – Mobilização Social e Ação Local²²⁷.

Nos dias 07 e 08/07 aconteceu, paralelo às oficinas artísticas e de comunicação, o II Seminário MIAC que trouxe para discussão o tema *Mobilização Social e Ação Local*. O Seminário contou com um público de aproximadamente 180 pessoas (50 adolescentes que participam da Formação para a Cidadania e 130 educadores) representantes de 85 instituições (sendo 74 do MIAC, e 09 convidadas).²²⁸

O objetivo do Seminário centrou-se em diagnosticar as diferentes características das comunidades, a fim de se conhecer os aspectos socioculturais de cada região. Era preciso identificar os aspectos e objetivos das instituições que estavam se propondo a integrar o MIAC e desenvolver ações localizadas.

Após esse primeiro momento, o grupo reunido passou a definir as etapas de ações mais concretas nas comunidades, a partir da discussão sobre: planejamento, execução, acompanhamento e avaliação, envolvendo educadores, adolescentes e jovens. Entendia-se que era preciso manter os princípios do Movimento, mesmo diante da complexidade da Rede.

A partir deste momento, firmaram-se os parâmetros e as etapas de execução das atividades e ações que serviram como base das AMR. Ao longo do Seminário, foi lançada uma proposta nova: a de realizar as Ações de Intercâmbio Artístico-Cultural na região. Assim, se aproveitaria a proximidade espacial entre as diversas instituições.

Estas ações, assim como as já existentes, consistiram na socialização do fazer artístico-pedagógico de cada instituição. O intercâmbio serviu como espaço de troca de produtos artísticos das várias linguagens utilizadas como metodologia de aprendizagem, entre elas a dança, a música e o teatro.

Essas ações exerceram a difícil tarefa de "buscar respostas" para as questões de cada região. Pautadas nos princípios do MIAC e em parâmetros comuns a todas as regiões, as ações disseminaram tanto a metodologia da arte-educação, como a importância da participação efetiva de adolescentes e jovens em todas as etapas do processo.

A cada ano, o MIAC corroborava a idéia da importância de articulação entre os organismos de execução e controle de políticas públicas voltadas para a criança e o adolescente e os serviços públicos de educação e saúde existentes nas diversas regiões da cidade. Era preciso criar uma dinâmica em que as diferenças locais fossem trazidas a público. O MIAC estava auxiliando a construção desse caminho.

Conforme anunciado acima, as Ações de Mobilização Regionalizadas foram acompanhadas em cada região por estudantes universitários de diferentes unidades da UFBA – Universidade Federal da Bahia. Esse acompanhamento foi possível devido à existência do *Programa UFBA em Campo*, cujo objetivo é o de incentivar as diferentes

²²⁶ Fernando Mozart é Roteirista e Diretor do II Vídeo MIAC, Cf. Relatório op.cit.

²²⁷ O Seminário contou também com a orientação de Moema Valarelli, do IBASE– Instituto Brasileiro de Análises Socioeconômicas/RJ, consultora do MIAC e com a colaboração de Graça Gadelha, coordenadora do Pommar/USAID do Ceará.

²²⁸ Cf. Relatório op. cit.

áreas de conhecimento a oferecerem auxílio com monitoria e estágio à comunidade baiana.

Assim, com o auxílio do Projeto de Extensão da professora da Escola de Teatro e Coordenadora Artístico-pedagógica do MIAC, Maria Eugênia Milet, foi possível viabilizar a participação de jovens em formação universitária na realidade do MIAC.

Essa troca foi muito produtiva, pois ao mesmo tempo em que aproximou mais a Universidade do MIAC, a comunidade Miaqueira pôde, com os seminários desenvolvidos pelo *Programa UFBA em Campo*, aproximar-se dos campos de produção de conhecimento. A comunidade Miaqueira passou a freqüentar seminários e discussões dentro da Universidade.

Essa aproximação entre MIAC e UFBA transformou a relação objeto/sujeito. A UFBA representava uma das diversas instituições dentro da Rede. Desenvolvia um dos diversos papéis dentro da complexidade desta.

A preocupação do MIAC sempre foi a de fundamentar as suas ações para não cair em argumentações consideradas historicamente como "verdades", ou numa prática de defesa de demandas, cujas comunidades não tivessem "refletido através de uma prática dialógica".

Após o II Seminário, as Ações de Mobilização Regionalizadas ganham fôlego²²⁹. As propostas e princípios invadem o tecido social da cidade. Passa a ser inquestionável que o MIAC estivesse por todos os lados, em todas as partes, disseminando a vontade de "transfiguração" da realidade política soteropolitana.

As Ações de Mobilização Regionalizadas ocorridas em todas as regiões da cidade provocaram as potencialidades coletivas e o MIAC precisou de uma ação ainda maior para afirmar o seu papel diante da sociedade soteropolitana. Um novo evento passou a ser pensado e concretizado.

O resultado das Ações foi publicizado com uma caminhada artística pelas ruas do Centro Histórico, ao som dos tambores do AXÉ. Na ocasião, o MIAC levou às ruas os resultados das oficinas, em grandes painéis de poesia e fotografia com a proposta de revelar as faces do Pelourinho: o "lado luz" – as manifestações culturais, a expressão artística... e o "lado sombra" – a exclusão dos mais pobres, a violência...

Foi realizado também um recital interativo em praça pública, cujo encerramento se deu com a elaboração de uma roda de discussão e avaliação de todo o processo com educadores, alunos e direção da escola local.

A UNICEF, um dos apoiadores do Movimento, realizou um projeto nacional de avaliação e comemoração da primeira década do Estatuto, além de projetar metas para os cinco anos seguintes. E o Fórum e o Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente, ao lado de frentes parlamentares da Assembléia Legislativa e da Câmara dos Vereadores, desenvolveram estudos sobre os conselhos tutelares e conselhos de direitos.

A **I Caminhada Artística ECA** ocorre em outubro de 2000, em comemoração aos 10 anos do ECA e em luta pela implementação desta Lei, por meio da reivindicação de políticas públicas. Essa ação trouxe ao espaço público a confirmação de que a Rede estava em movimento.

A Rede Rodeada de Gente

Reuniu agentes afins

E foi jogada no rio

Do riso, da alegria

²²⁹ Ver APÊNDICE I

Da criança e do adolescente
A rede ficou cheia
A rua se iluminou
O parque, a praça, o jardim, a fantasia
O rock ressoou, o rap rimou
A rede cresceu
O ECA vingou
O riso rolou²³⁰.

Esse ato demonstrou a prática do Artigo 16 do ECA, que garante às crianças e aos adolescentes o direito à opinião e expressão.

Cerca de 3.000 pessoas, entre estudantes, educadores, artistas e outros cidadãos, saíram em manifestação pública pelo centro da cidade. Nas diversas vozes, a mensagem que ressoava era a mesma: *vamos tirar o ECA do papel!*

A concepção da caminhada foi resultado de uma convergência de idéias e vontades. O MIAC utilizou o ECA como tema transversal das ações de formação e mobilização durante todo o ano 2000. Ao longo da caminhada, foram feitas 2.400 inscrições de 66 instituições da Rede MIAC e outras instituições de defesa e promoção de direitos humanos, principalmente escolas, organizações não-governamentais e grupos de jovens. O resultado desse trabalho foi visto nas ruas: crianças, jovens e adultos atravessaram a Avenida 7 de Setembro, do Campo Grande à Praça Castro Alves, divulgando o ECA com dança, canto, música, representação teatral e capoeira.

As instituições da Rede MIAC e simpatizantes reuniram-se a partir das 15 horas, na Praça Dois de Julho/Campo Grande, mobilizando a comunidade em geral com suas fantasias, alegorias e maquiagens. Os grupos organizaram-se em alas, por regiões, e após a abertura com a Orquestra da Sociedade 1º de Maio, saíram pelas ruas carregando faixas e cartazes, distribuindo folhetos sobre o ECA ao som da fanfarra do Colégio Estadual Azevedo Fernandes.

Na Praça Castro Alves, formou-se um círculo para assistir a um recital, com poesias recitadas por jovens do CRIA e outros poetas voluntários, e o coral da FUNDAC. Para encerrar, todos entoaram "Se essa rua fosse minha..." e um jovem multiplicador do MIAC, nos ombros do seu educador, soltou uma pomba branca, enquanto o sol se punha sobre a Baía de Todos os Santos.(Entrevista 5)

A Caminhada serviu tanto para marcar a comemoração da promulgação do ECA e cobrar sua efetiva implementação, como para mostrar a cara do Movimento à população de Salvador.

3.5 O III Seminário MIAC

²³⁰ Robson Lemos - estudante da Escola de Teatro/CRIA Cf. Relatório op.cit.:19

Nos dias 05, 06 e 07 de dezembro de 2000, no Teatro Gregório de Mattos, foi realizado o III Seminário MIAC *Tecendo a Rede*. O Seminário reuniu a instância de gestão mais representativa do MIAC, o Fórum de Planejamento Estratégico, com representantes de todas as instituições (adolescente e educador) para avaliar, planejar e decidir os rumos do Movimento. Este Seminário contou com um público de aproximadamente 150 pessoas.

Na abertura do Seminário as falas foram festivas, pois o MIAC ganhou o Prêmio ABRINQ – Criança 2000, tendo o CRIA como proponente do Movimento. A fala de Maria Eugênia Milet é representativa do significado tanto do prêmio, como do sentimento de estar em Rede e de ter construído uma metodologia de ação e formação coletiva.

O Prêmio da ABRINQ é de todos nós. O MIAC foi construído coletivamente. O Prêmio dá visibilidade ao MIAC enquanto movimento social, pois é um reconhecimento em nível nacional, além disso, inspira pessoas e projetos a trabalharem em rede²³¹.

O III Seminário MIAC foi construído coletivamente por toda a Rede, com a execução de reflexões em reuniões do Conselho Político Pedagógico e Núcleo de Gestão e destas instâncias com a Consultora do Movimento, Moema Miranda do IBASE – Instituto Brasileiro de Análises Socioeconômicas /RJ.

Com o uso de um Instrumento de Avaliação, jovens e adultos de todas as instituições da Rede puderam contribuir para uma avaliação mais ampla e profunda e inserir sugestões. Para garantir os resultados esperados, foram desenvolvidas atividades dentro da metodologia proposta pela Rede.

O Jogo cênico interativo foi uma das formas utilizadas para se discutir alguns conceitos filosóficos que fundamentam o Movimento. Assim, o encontro também estava enfatizando, na prática, o tipo de arte que é desenvolvida no MIAC.

A questão "*o que esta arte revela para nós e onde pode nos levar?*" foi aprofundada pela discussão do texto *Sentidos e Significados do MIAC*, construído coletivamente a partir do instrumento de avaliação.

Algumas respostas encontradas²³² foram:

"A nossa arte é a capacidade de buscar estratégias para mudar a vida. É vivenciar o Movimento sem ter palco nem platéia".

"Aqui levamos a arte para fora, para mudar a cidade, transformar o espaço no qual nós transitamos – as nossas comunidades – nossa região".

"É ser quem a gente quer ser e construir o humano".

"A arte é reveladora dos nossos desejos, é um espaço de igualdade que garante a diversidade ao mesmo tempo".

²³¹ Maria Eugênia Milet, coordenadora geral do CRIA e Coordenadora Artístico-Pedagógica do MIAC. Cf. Relatório op.cit.:34

²³² Cf. Relatório op.cit.:36

Uma sensibilização poética a partir do jogo de palavra DIVERSIDADE/DE VER A CIDADE permitiu pensar a atuação da Rede MIAC na cidade, avaliar as Ações de Mobilização Regionalizadas e projetar o rumo das mesmas.

A partir do jogo poético, surgiram poemas sobre Salvador e foram levantadas as principais dificuldades de articulação das regiões: a falta de apoio institucional aos educadores e adolescentes, a difícil comunicação entre os parceiros, a falta de recursos para as ações maiores foram as mais citadas pelo grande grupo.

O modelo de gestão foi discutido em plenária, a partir da apresentação do histórico do Movimento e de como ele se estruturava na época, sugerindo-se seu aperfeiçoamento para atender às demandas do Movimento, a partir das contribuições deste grupo reunido.

A Formação no MIAC foi discutida com base na fala de educadores da Rede e representantes jovens dos núcleos de produção, comunicação e cidadania. A discussão foi centrada nos aspectos conceituais e na análise do quê, como, onde e para que se aprende. Desta forma, abordou-se a formação realizada pelo MIAC e o que ela tem construído.

3.6 O IV Festival MIAC: o maior evento de arte-educação já registrado no País



Foto: Mila Petrillo

Figura 7: O resgate da cultura popular nordestina, marca dos Festivais.



Foto: Mila Petrillo

Figura 8: Foto representativa da diversidade artístico-cultural vivenciada no MIAC.

O IV Festival MIAC, intitulado *Vamos Contar outra História*, aconteceu nos dias 3, 4 e 5 de agosto de 2001 no mesmo local de sua última edição, no Instituto Central Isaías Alves, localizado no Barbalho. Nesse ano, o evento contou com a participação de duas mil e quinhentas pessoas.

O Movimento "atinge sua maturidade" na cidade, entrelaçando afetividade, sensibilidade e ousadia diante dos dilemas sociais cotidianos. Esse evento consolidou as ações desenvolvidas pela Rede ao longo desses anos, conforme aponta Maria Eugênia Millet,

Estamos passando por um momento maduro, de mobilização social através da arte-educação. O festival já tem um formato, que se vai aprimorando. E, este ano, foi muito bom, com o coletivo radicalizado, com mais artes e variedades. Mais brilhante.²³³

A abertura do Festival contou com a exposição de fotos de Mila Petrillo, seguida da *Abertura Cênica Dialogada*, com a participação dos adolescentes conduzidos pela educadora Lydia Hortélio. Este exercício de construção cênica coletiva representa a metodologia utilizada pela Rede ao longo de suas atividades nas instituições.

A estrutura do Festival permaneceu dividida entre oficinas de arte (música, poesia, brinquedos, dança, teatro), comunicação (rádio, *Internet*, videoclipe, quadrinhos), grupos temáticos, a realização de uma feira regional expondo as diversidades socioculturais das diferentes regiões que compõem o MIAC, e um cortejo artístico que conduziu das ruas do Barbalho até o Largo de Santo Antônio no Pelourinho, jovens e suas produções artísticas, resultados das oficinas oferecidas ao longo do evento.

O Festival nesta edição promoveu uma aula-espetáculo em dois dias de encontro. No primeiro dia, na abertura do Festival, a aula foi conduzida pelo músico Xangai, seguida da apresentação de Ivanildo Villanova, Geraldo Amâncio, Cumpadre Toty, banda Girassol, grupo de chorinho Feijão de Corda, entre outras participações artísticas que trabalham com cultura popular brasileira.

O encerramento do Festival contou com a aula-espetáculo, mesclando o Circo-lá-Samba, com as técnicas apresentadas pelo ator André Casaca (mestre da arte *clow*) e o sambista Riachão. Em seguida, houve a apresentação das crianças e jovens do circo Picolino²³⁴ e dos jovens do CRIA e suas poesias, resultado de oficinas e formações ao longo do ano, sistematizadas e organizadas na primeira publicação da experiência do Criapoesia²³⁵.

²³³ Entrevista concedida ao jornal A Tarde, publicada em 7/8/2001. Millet é diretora artístico-pedagógica do MIAC.

²³⁴ Representante da Escola Picolino de Arte Circense

²³⁵ Criapoesia, *Simétricas Imperfeições*, Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, EGBA, 2002.



Foto: Mila Petrillo

Figura 9: Um dos meninos na aula-espetáculo resultado da oficina de *clow*.

Esta experiência serve de exemplo de como a poesia pode servir como linguagem de conhecimento e redescoberta das potencialidades individuais e coletivas. Como uma forma de se expressar para o mundo, como argumenta Zeca de Magalhães, educador que segue a tarefa de despertar nos jovens os mistérios existentes nos livros e dentro de cada pessoa. A palavra, para o educador, serve como desvelamento daquilo que já está no corpo, no gesto, no sentimento experimentado e compartilhado no cotidiano vivido. A poesia que comunica sentimento e conhecimento, que conta história. A poesia a seguir revela o que estamos descrevendo.

Ser nordestino é ser história
Ser exemplo pela memória,
É ser Paulo Freire
É ser civilizado ainda que negue o sul integralmente
Não só o caboclo de Euclides da Cunha
Também o mulato do litoral é decente
É ser sertanejo, caipira, cabra macho
Mas o sulista também é cabra macho, eu acho!
É ser, ter, estar.
Piauiense, Alagoano, Baiano, Potiguar, Pernambucano
Estima, se auto afirmando
Ser recôncavo ou convexo sem complexo
Seu moço é ser um pouco Lampião, Antônio Conselheiro, Zumbi de Palmares,
É estar nos mares, ser sereia do arquipélago

É ser mestiço, cumprir serviço, construir Brasília
É ser Jeca Tatu, Monteiro Lobato, é viver em família
Ter religiosidade, ter a arte como forte expressão
A Mazuca, Jango, Maculelê, Coco, Bumba-Meu-Boi
Quero ver, embolada,
A cuca dessas mentes esvaziadas de Cultura.
Eu quero VER DE repente o imprevisto sábio dessa
Gente
Que canta de forma surpreendente²³⁶.

Há um diferencial importante nesta edição do Festival: a presença de pessoas vindas de instituições de vinte e três cidades, que passaram a integrar o MIAC ao longo deste ano (como apontado no ANEXO 3). Assim, o evento confirmava que a arte-educação, por meio da valorização da diversidade cultural ganhava cada vez mais espaço no País²³⁷, imprimindo um caráter diferente e inusitado de mobilização social, em que a arte e a paixão constróem as mobilizações sociais. Como no Festival anterior, esta edição promoveu um Seminário de sistematização e reflexão coletiva do Movimento.

3.6.1 O IV Seminário MIAC

A discussão deste ano centrou-se no tema *Vamos Contar outra História*, tendo como parâmetros os trabalhos realizados ao longo de todo o período de existência do MIAC. Como mudar a realidade social de crianças e adolescentes de uma forma mais concreta e prática foi a preocupação central do encontro.

Para conseguir atingir um pragmatismo de ação diante da complexidade que a Rede havia alcançado, foi decidido pelo Fórum de Planejamento do MIAC que o modelo regional deveria ser fortalecido, pois se entendeu que a localidade, com uma realidade sociocultural específica, pode trabalhar diretamente convocando grupos e instituições a fazerem parte da metodologia da Rede.

Fortaleceu-se, portanto, o modelo de atuação regional, marcando-se pontualmente a importância das entidades da Rede trabalharem mais diretamente com a comunidade, atendendo as suas demandas específicas, promovendo a mobilização de escolas, centros de saúde, grupos culturais e organizações voltadas para a promoção e garantia

²³⁶ Jorge Hilton Criapoesia, op. cit. :81

²³⁷ A possibilidade de estender o conhecimento do MIAC para outras regiões da Bahia surge de um projeto elaborado a partir do interesse expresso por educadores dessas regiões que teve o apoio econômico da Maxitel. Cerca de um milhão e trezentos mil reais foram investidos pela Maxitel no Programa Arte-Educação no País (através do programa de incentivo fiscal Fazcultura, do governo federal). Só na Bahia ,foram investidos setecentos mil, conforme Eliane Álvares, assessora de imprensa da Maxitel. Correio da Bahia 4/8/2001.

de direitos previstos no ECA e na Constituição Federal, sempre tendo como norteadores das ações a arte e a diversidade cultural²³⁸.

Uma outra decisão do grupo foi dividir o Festival em Caldeirões Culturais, tendo como objetivo viabilizar a promoção da cultura regional. O Caldeirão passou a ser dividido em três grandes regiões que abraçaram grupos de cinco a seis regiões dependendo da localidade. As datas não culminariam no mesmo dia, possibilitando o intercâmbio mais localizado.

Assim, o Festival passou a ser realizado em menores eventos inter-regionais, visando agregar valor à atuação em Rede do MIAC e às expressões artístico-culturais urbanas, na região metropolitana de Salvador. O conteúdo dos festivais foi mantido e o salto qualitativo deu-se pela democratização do número maior de participantes e expressividades artístico-culturais.

O MIAC chega a sua maturidade. A comunidade soteropolitana, representada nas regiões, subverte a cada dia o lugar do instituído, assumindo voz e lugar nas decisões a respeito da condução do Movimento.

3.7 Estrutura de Organização do MIAC

As mudanças organizacionais ocorridas ao longo da história do Movimento podem ser entendidas ao se fazer a comparação entre os dois quadros apresentados a seguir:

²³⁸ Em 2002, ao longo da realização da pesquisa de campo, pudemos vivenciar essa transformação proposta. Participamos de algumas mobilizações regionalizadas em que a comunidade local, através da representação do MIAC, organizou e responsabilizou-se pelo andamento da ação localizada.

Quadro I - ESTRUTURA DE ORGANIZAÇÃO EM 1998/99

Coordenação Institucional e Direção Artística: *Maria Eugenia Milet*

Função: Supervisão e articulação institucional. Captação de recursos, direção artística das ações de mobilização.

Coordenação Geral: *Maria Eleonora Dantas Lemos Rabêllo*

Função: coordenação geral das ações do Movimento, captação de recursos, planejamento de ações. Contato sistemático com as entidades envolvidas.

Produção Cultural: *Elizabeth Vieira*

Função: Captação de recursos, planejamento de ações, estruturação das condições para a realização das ações do Movimento. Contato sistemático com a assessoria de imprensa. Formação e acompanhamento do grupo de produção cultural formado por adolescentes.

Administração Financeira: *Ana Lúcia Moraes Figueiredo*

Função: Captação, administração e distribuição dos recursos financeiros, prestação de contas, elaboração dos recursos materiais, planejamento e acompanhamento da captação de recursos junto à produtora cultural.

Apoio Administrativo: *Orlando Barbosa S. Júnior*

Função: Organização de material, comunicação entre as entidades, digitação, apoio à produção cultural.

Grupo de Gerenciamento (Adultos):

Função: Apoio à coordenação geral nas suas funções, articulação entre as entidades, divulgação, estabelecer cronogramas, correção de desvios em relação aos objetivos, metas, cronogramas e outras questões referentes à operacionalização do próprio Movimento, sistematização.

Maria Eleonora D. Lemos Rabêllo/CRIA, Maria Arminda Cabussú/OAF, Maria Sofia Villas Boas/FUNDAC, Maria de Fátima Sobrinho/Grupo Cultural Bagunça, Elizete Oliveira/Projeto Diverso e Prosa- FUNCEB, Maria Helena Garrido/Projeto Axé, Roberto Lúcio/Fundação Cidade Mãe

Carla Pisanu/POMMAR

G.G.J. – Grupo de Gerenciamento de Jovens

Função: Planejar, acompanhar e avaliar as ações do Movimento. Divulgar ações, cronogramas e encaminhar junto aos demais adolescentes. Articular as ações dos grupos específicos (produção, comunicação, gerenciamento).

Joselita/ICC – Instituto de Cegos Da Bahia, Hatiana/Pracatum/Escola Profissionalizante de Músicos, Gildete, Taiany, Vanda/Fundação Cidade Mãe, Rubenilton, Givanildo/FUNDAC – CASE, Lélia, Teanderson/ACOPAMEC, Quele/Escola estadual Governador Lomanto Júnior, Ana Paula/Escola Municipal Pirajá da Silva, Adriano, Jeferson/Projeto Ibeji, Alexandre/Projeto Axé, Alessandro, Elienilson, Jorge Hilton/CRIA

Consultores/Coordenadores de Oficinas: *Profissionais do CETAD, CEDECA, CECUP, GAPA, UNICEF, UFBA.*

Funções: Planejamento, Acompanhamento e Formação de educadores e adolescentes.

Assessoria de Imprensa: *Companhia de Comunicação.*

Funções: Produção de materiais e divulgação na mídia.

Serviços Fotográficos: *Isabel Gouveia*

Funções: Registro fotográfico das ações do Movimento.

Colaboradores voluntários:

Tiago Silva – Estudante de Música da UFBA

Patrícia Moscozo – Estudante de Letras da UFBA.

Fonte: Relatório MIAC 1998

Quadro II - ESTRUTURA DE ORGANIZAÇÃO EM 2000

Núcleo de Gestão

Coordenadora Artístico-Pedagógica – Maria Eugênia Milet /CRIA

Secretária Executiva – Cláudia Vasconcelos/CRIA

Coordenadores das Áreas:

Gestão do Processo – Cláudio Orlando/Fórum Paulo Freire

Produtos Pedagógicos – Nelson Vilaronga/OAF

Formação para Cidadania – Eleonora Rabêllo/CRIA

Comunicação Social – Liliane Reis/CRIA

Produção Cultural – Beth Vieira/CRIA

Sustentabilidade – Ana Lúcia Moraes/CRIA

Conselho Político-Pedagógico

Adilson Oliveira (Esc. Com. Educar para Libertar), Ana Rita Ferraz (SMEC), Angelina Vieira (Esc. Munic. Hilberto Silva), Carla Mesquita Nogueira (Colégio Montessoriano), Cristian (Mov. Pela Paz), Cátia Samara (Esc. Munic. de Periperi), Cristiane de A. Ferreira (Escola de Teatro/NEART), Djalma Soares (Escola Est. Eurícles de Matos), Emanuel José Sobrinho (Esc. Est. Odorico Tavares), Gabriela de J. Silva (Terreiro Ilê Axé Oiá), Irani dos S. Barbosa (Esc. Munic. Olga Figueiredo), Irlândia Galvão (Esc. Est. Romulo Almeida), Izabel D. de Menezes (Fórum Paulo Freire), Jaciara Serebennick (Colégio Montessoriano), Jussara dos Santos (Movimento Hip Hop), Laís de Oliveira (Secretaria Estadual de Educação), Lucy Antônia dos Santos (3º Centro de Saúde Liberdade), Márcia Vasconcelos (Escola Com. Luiza Mahin), Margarida Serrão (Colégio Cândido Portinari), Marivalquis Rocha (Esc. Munic. de Periperi), Guta Bastos (OAF), Rodrigo Alves da Silva (Fórum Com. De Combate à Violência), Sandra S. de Freitas (3º Centro de Saúde Liberdade), Sofia Vilas Boas (FUNDAC), Verônica Alonso (Colégio Cândido Portinari).

Fórum de Planejamento Estratégico

Fazem parte do Fórum de Planejamento Estratégico as 150 instituições do MIAC, representadas por educadores e jovens de cada instituição envolvida.

Escolas:

Estaduais – Col. Est. Azevedo Fernandes, Col. Est. Gov. Lomanto Jr., Col. Est. Dep. Manoel Novaes, Col. Est. Luís Viana, Col. Est. Sen. Antônio Carlos Magalhães, Esc. Est. de 1.º Grau Padre Palmeira, Esc. Est. de Portão, Esc. Est. do 1º Grau César Casali, Esc. Est. Eduardo Bizarria Mamede, Esc. Est. Prof. Rômulo Almeida, Esc. Est. Eurícles de Matos, Esc. Est. Monsenhor Manoel Barbosa, Esc. Est. Prof. Candolina, Esc. Est. Prof. Zulmira Torres, Esc. Técnica Est. Newton Sucupira, ICEIA.

Municipais – Esc. Munic. Abrigo Filhos do Povo, Agnello de Brito, Anjos de Rua, Arthur de Sales, do Beirú, Campinas de Pirajá, Cidade de Jequiê, Cleriston Andrade, Cônego Emílio Lobo, Dr. Marcos Vinicius Vilaça, da Fazenda Coutos, Fazenda Grande II, Hildete Bahia de Souza, Hilberto Silva, Joir Brasileiro, Marechal Rondon, Maria Constança, Maria Constancia Moraes de Carvalho, de Mussurunga I, Novo Horizonte, Esc. Nossa Senhora de Nazaré, Olga Figueiredo, da Palestina, de Pernambuco, de Periperi, Pirajá da Silva, Prof. Alexandrina Pita, Risoleta Neves, Tiradentes, Treze de Maio, IMEJA.

Comunitárias – Esc. Educar Para Libertar, Esc. Luiza Mahin, Esc. Novo Amanhecer, Esc. São Miguel, Esc. Vale do Paraguari.

Particulares – Col. Cândido Portinari, Col. Chave, Col. Integral, Col. Montessoriano, Col. São Paulo, Col. Social de Portão, Col. Stella Maris, Col. Sartre, Escolinha Favo de Mel.

ONG/Fundações: ACOPAMEC, Biblioteca Prometeu Itinerante, CEASB, CECUP, CIPÓ, CRIA, Escola Criativa Olodum, Escola Ambiental de Barra de Pojuca/Fundação Maestro Fred Dantas, Escola Picolino de Arte Circense, Pracatum Fórum Paulo Freire, Free The Children, FUNASC, FUNDAC, Fund. Cidade Mãe, GAPA, GRUCON, Grupo Cultural Bagunção, Ilê Aiyê, Inst. de Cegos da Bahia, Liceu de Artes e Ofícios da Bahia, OAF, Oficina de Cidadania, Projeto Axé, Projeto IBEJI.

Unidades e Núcleos Universitários: CEAO, CETAD, Escola de Teatro da UFBA/NEART, Faculdade de Educação (UFBA), Instituto de Saúde Coletiva(UFBA), SAJU - Serviço de Apoio Jurídico /Faculdade de Direito (UFBA), Escola Baiana de Medicina e Saúde Pública – Curso de Terapia Ocupacional.

Grupos de Apoio e/ou Defesa: CAISA, CMDCA, CEDECA, CRAD-IS, Projeto CHAME, Fórum Comunitário de Combate à Violência/Projeto UNI, Fórum DCA.

Centros de Saúde: Bairro da Paz, Calabar, 13º Centro de Saúde, 7º Centro Pró. José Marianni, Dr. Hélio Machado, Distrito Sanitário de Itapuã, Terceiro (3º) Centro Liberdade.

Órgãos Normativos: AEEC, FUNCEB, Secretaria Est. de Educação, Secretaria Munic. de Educação e Cultura – CENAP – Salvador, Secretaria Munic. de Educação e Cultura – Barra do Choça, Secretaria Munic. de Saúde de Salvador, SINPRO/Ba.

Movimentos, Núcleos e Grupos Culturais: ABEMSA, ACASF Mombaça, ASSEV, ALMM, Ass. de Capoeira Toques de Berimbaus, Ass. de Capoeira Urucungo, Ativação, Beje Eró, Centro Comunitário São Francisco de Assis, CESA, CIA Cultural Fonte D'Artes, Dança Resgate Afro Acrobática – Vivendo e Aprendendo, EDCAC – Ecomuseu Didático Comunitário do Alto do Cabrito e Adjacências, Grêmio Cultural e Carnavalesco Furacão Alegria, Grupo Ambientalista ECO TERRA, Grupo Cultural Terra Viva, Grupo Eu Quero É Prova, Grupo de Capoeira Ali Ba Oba, Grupo de Dança Stilo, Grupo Sementes do Amanhã, Juventude em Ação do Calabar, Jovens do Amanhã, Movimento Hip-Hop (Posse Ori), Mov. Jovem Integração Sem Discriminação (ISD), Movimento Pela Paz, OXENTE, Projeto Águia Dourada, Projeto Grãos de Luz, QUIMTACI, Soc. Benef. e Cultural do Lot. Planalto Real, Soc. Benef. e Cultural Recreativa de São Caetano, Soc. Cruz Santa Ilê Axé Opô Afonjá, Suuing Grupo Cultural, Instituto Ilê Axé Oiá, P&P – Planejamento, Pesquisa, Consultoria e Assessoria Ltda.

Secretaria: Cristiane Ferreira/secretária, Cássia Regina e Eugênio Lima/monitores pedagógicos.

Fonte: Relatório MIAC 2000

Pode-se observar, pelos dados apresentados nos quadros acima, que a partir do ano 2000²³⁹, o modelo de organização implementado no MIAC estabelece a representatividade e participação da diversidade de categorias de instituições/grupos, com a atuação em três principais instâncias: o Fórum de Planejamento Estratégico, o Conselho Político Pedagógico e o Núcleo de Gestão.

Foi a partir da existência das AMRs que ocorreram as mudanças organizacionais, pois os fóruns supracitados surgiram como três aglutinadores de demandas, deliberações, encaminhamentos e execução dos trabalhos propostos pela Rede. No quadro dois observa-se a ampliação da representatividade das organizações em cada uma das esferas acima, o que possibilita uma gestão coletiva. Desta forma, se verifica uma gestão participativa em processo, que resulta numa ampliação da cidadania capilarizada pelos núcleos regionais²⁴⁰.

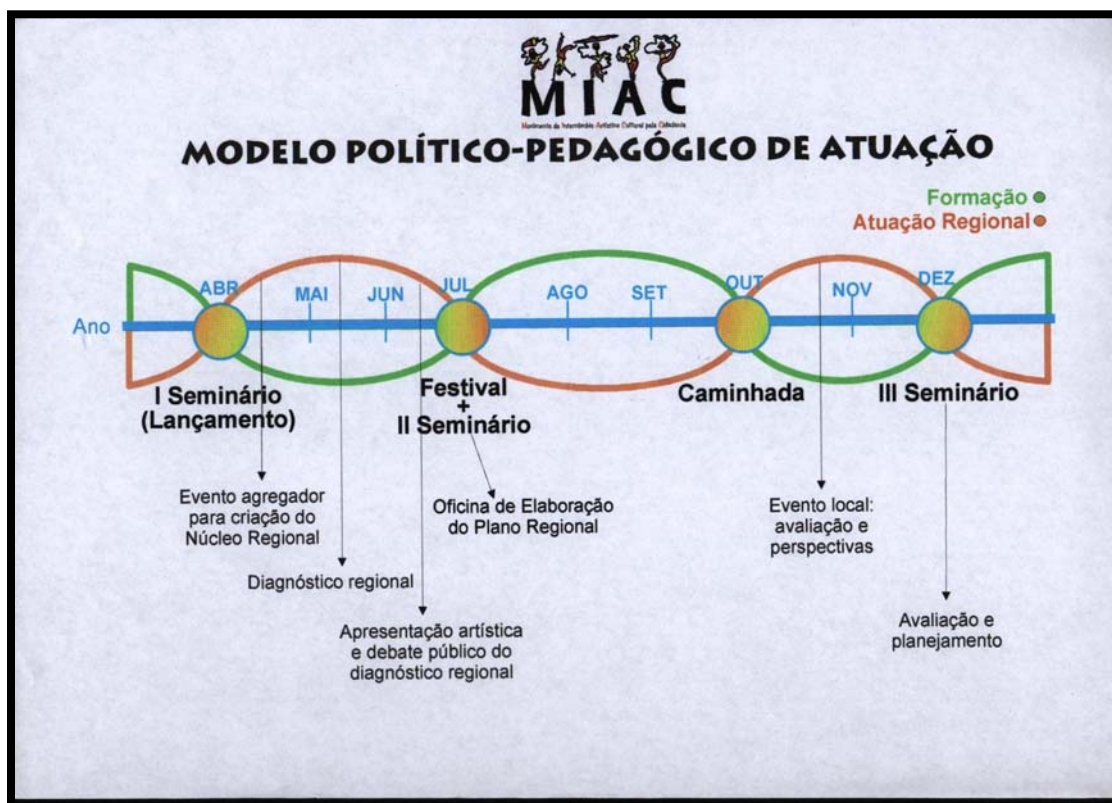
O Fórum de Planejamento Estratégico é a instância onde todas as instituições estão representadas. Este fórum reuniu-se pela segunda vez entre os dias 05, 06 e 07 de dezembro de 2000, no Teatro Gregório de Mattos, ao longo da realização do *III Seminário MIAC – Tecendo a Rede*. Neste momento, a proposta era a de avaliar a Rede, suas ações e sua atuação em 2000, a fim de aperfeiçoar as estratégias desta para 2001.

O Conselho Político-Pedagógico é constituído por representantes das "categorias" do Movimento. Ela realizou cinco encontros durante o período de agosto a dezembro de 2000, chegando ao total de nove reuniões anuais. O objetivo deste Conselho é o de promover discussões conceituais com a finalidade de construir estratégias de operacionalização das ações previstas e avaliação das mesmas. O Conselho também é a instância competente no que diz respeito à sistematização do planejamento político-pedagógico, ou seja, não só a discussão a respeito dos conceitos e propostas pedagógicas estão presentes nas discussões, mas *como, onde e quando* operacionalizá-las. Desta forma, elegeram um modelo político-pedagógico de formação para que, com a complexidade da Rede, todas as regiões possam seguir um calendário

²³⁹ Cf. Relatório MIAC, segundo semestre de 2000:6

²⁴⁰ É preciso lembrar que os núcleos regionais são formados por proximidade geográfica e afinidades culturais o que facilita a integração e participação localizada da Rede.

de ação e mobilização definido pelos conselheiros das regiões. O modelo proposto pelos miaqueiros até o ano de 2002 seguiu o seguinte "formato".



O Núcleo de Gestão é composto por coordenadores das áreas: Formação, Comunicação, Produção Cultural, Gestão do Processo, Produtos Pedagógicos e Sustentabilidade, uma Coordenadora Artístico-Pedagógico e uma Secretária Executiva. Ao longo de 2000, este grupo realizou 13 encontros ordinários, nos quais se aprofundaram conceitualmente as reflexões a respeito do Movimento. O Núcleo de Gestão responsabilizou-se em realizar a reflexão sobre o planejamento, a produção de ações e avaliação do MIAC. Além dos encontros ordinários, foram realizados dois encontros de três dias com a consultora do Movimento, Moema Miranda, do IBASE – RJ, que auxiliou na construção dos parâmetros avaliativos.

Ainda ao longo de 2000, além dos encontros das três instâncias de gestão, aconteceram quatro encontros gerais de acompanhamento das Ações de Mobilização Regionalizadas. Esses encontros objetivavam alinhar parâmetros e princípios com a finalidade de alcançar um bom andamento das ações, e o intercâmbio das experiências entre as microrregiões de atuação do MIAC.

Em 2002, o MIAC constituía-se como uma Rede formada por aproximadamente 200 instituições, divididas em 17 regiões²⁴¹. Conforme descrito neste capítulo, foi a partir

²⁴¹ ver ANEXO 4

de 2001, com as ações mais articuladas e sistematizadas nas regiões onde se localizam as instituições que tecem a Rede, e auxiliado pela nova organização, que o Movimento se capilarizou-se e descentralizou-se. O resultado pode ser observado na gestão do MIAC, pois ele seguiu sendo impulsionado e gerido de uma forma bem regionalizada e não centralizada em grupos específicos.

Ao longo desses anos, o MIAC procurou apostar nas formações oferecidas nas diversas regiões da cidade, com o apoio tanto de instituições públicas, como de instituições privadas. Essa é forte característica, que o diferencia dos movimentos sociais tradicionais. Ele não se fixa numa identidade, ele parte da pluralidade de "identificações" que acabaram por se unir em torno de um objetivo comum: políticas públicas para os adolescentes.

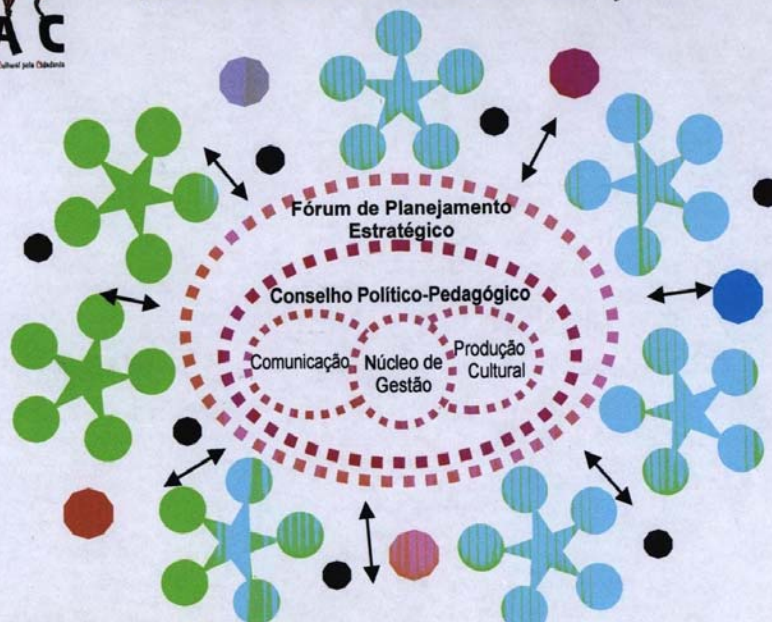
A Rede passa pela discussão cotidiana de reaprender a recriar novas formas para atingir seus objetivos. Conforme um *miaqueiro*, "a gente faz comunicação, produção e arte na centralidade dessa rede", a fim de atingir o denominador comum. O conflito está presente, e dele surgem perspectivas ousadas e criativas. O conflito na Rede é visto como motor da criatividade social e exercício de democracia.

Como apresentado nos quadros acima, inicialmente a organização da Rede deu-se por intermédio de uma equipe técnica que compunha a "secretaria executiva". Essa secretaria tornou-se responsável pelo planejamento e pela conceituação e esquematização de certas decisões coletivas. As decisões sempre foram tomadas por um fórum representativo das instituições, porém o MIAC se expandiu e sua organização e gestão tiveram que acompanhar essa transformação.

... No início o MIAC organizava-se através do diálogo institucional, o sistema de representatividade era todo era via instituição... no começo eram 15 que trabalhavam com jovens e com arte, isso foi se ampliando, no primeiro festival já haviam escolas, centros de saúde, representantes da secretaria de educação, quer dizer, não é um movimento que localiza... quem detém poder, é um movimento que procura articular exatamente todos os poderes, toda força motora da sociedade.(Entrevista 4)

O fluxograma a seguir representa a transformação no processo de organização espelhando a complexidade desta Rede em Movimento.

MODELO DE ORGANIZAÇÃO



LEGENDA

- Conselho Político-Pedagógico
- Núcleo de Gestão / Comunicação e Produção
- Parceiros/Potenciais Parceiros - órgãos e serviços da região (Conselhos Tutelares, Comerciantes, Escolas etc)
- Secretarias Estaduais
- Secretarias Municipais
- Ministérios
- Imprensa
- Instituições e Órgãos Apoiadores
- Núcleos Regionais

Hoje, o dia-a-dia do MIAC baseia-se em acompanhar educadores, que estão muito desvinculados de um cotidiano pedagógico; então,
é um processo de aprendizagem também para essas pessoas, de gestores de diferentes estágios de desenvolvimento dentro da rede, na verdade, na realidade, todo mundo vivencia a rede. (Entrevista 4)

Nesse tempo de existência de Movimento, já podemos encontrar grupos de gestores locais formados por esses representantes regionais. Mas, o mais interessante da pedagogia, ou do pensamento difundido pela Rede, é que o jovem também faz parte das decisões de ações locais.

No momento que o jovem chega na comunidade e propõe uma ação específica, ele está gerindo aquele processo, e isso é um aprendizado, por que as pessoas estão acostumadas a serem conduzidas e não a pensarem para conduzir junto, que é mais difícil ainda, porque você convive numa complexidade embora você não veja. (Entrevista 4)

Portanto, diante da complexidade vivida em sete anos de MIAC, podemos afirmar que a divisão em microrregiões provocou a potencialidade estético-comunicativa da comunidade soteropolitana envolvida no processo. A Rede formada por uma diversidade de interesses sociais e culturais reflete os grupos, assim como as regiões, que são distintas e possuem demandas diferenciadas.

Este momento diferencia-se completamente do início do Movimento, em que as decisões eram dialogadas entre um grupo de 15 instituições. Hoje, são mais de 160 grupos/instituições compondo uma nova história.

O MIAC demonstra um fluxo oposto às preocupações teóricas que refletem as relações Estado/Sociedade e representação democrática. O MIAC nasce da necessidade das instituições romperem suas amarras racionais-legais. Ele surge da necessidade de criatividade para promover o direito de "Ser Jovem" em Salvador.

Ele nasce em um movimento de uma rede de intercâmbio de experiências metodológicas, pedagógicas e artísticas. Nasce de uma Rede em Movimento. Uma Rede que assumiu sua complexidade e enfrentou o conflito não como problema, mas como uma condição humana. Este tema será tratado no capítulo que se segue, que aborda seu funcionamento interno.

Capítulo 4

Rede MIAC: Entrelaçamento e Complementaridade

*a rede é feita de gente...
de gente que sente,
que pensa, que se comunica...
de gente que faz coisa séria brincando...
gente brincante²⁴²*

A descrição do funcionamento interno da Rede MIAC é o objetivo deste capítulo. Para tanto, as questões culturais foram correlacionadas à potencialidade estético-comunicativa presente no seu cotidiano vivido, buscando uma compreensão de como, numa cidade complexa como Salvador, foi possível construir uma rede ampla e tão bem articulada, embora a grande maioria dos indivíduos que a constitui, no seu início, não tivesse acesso aos meios de comunicação mais contemporâneos como a Internet.

O que se torna relevante não é compreender a estrutura da Rede, no sentido de configurar onde estão os nódulos e para onde se deslocam os fluxos, ou ainda as rotas de comunicação – as veias e as artérias–responsáveis pela sua configuração tanto social, como técnica; mas, sim, compreender a dinâmica dos indivíduos que a constituem, que a fazem existir, que dão sentido aos conteúdos intercambiados.

O capítulo estrutura-se em seis itens: o primeiro item apresenta brevemente algumas abordagens sobre o conceito de rede, tendo como finalidade localizar, dentre as apresentadas, a nossa perspectiva; o segundo, desenvolve com mais detalhes esta mesma perspectiva; o terceiro, trata de descrever elementos da comunicação nagô, vista como base da comunicação interpessoal que predomina no MIAC; o quarto, evoca características da dimensão estética no processo comunicativo; o quinto, descreve os períodos em que o MIAC foi incorporando no seu dia-a-dia novas tecnologias comunicacionais, como a Internet, com a finalidade de democratizar o acesso à comunicação intra-rede. Finalmente, o último item busca sintetizar a complexidade da Rede.

4.1 Redes: abordagens possíveis

²⁴² Maria Eugênia – Coordenadora Executiva MIAC.

Na literatura sociológica, o conceito de rede vem sendo muito utilizado nas análises a respeito dos movimentos sociais – principalmente após os anos 70, com o surgimento dos Novos Movimentos Sociais – e das relações sociais que ultrapassaram os limites locais de interação político, cultural e social²⁴³.

A fase atual de globalização conduziu a sociologia não só a buscar a compreensão da nova ordem econômica, mas também da transnacionalização da política e da cultura através das redes sociais e técnicas. A informatização do mundo reacendeu o desejo dos indivíduos e grupos de assumirem voz na esfera pública, participando e recriando espaços de discussão política local e global²⁴⁴.

Com o surgimento dos Novos Movimentos Sociais (1970/80) – pós período autoritário – tendo como ponto central a ação participativa das minorias culturais e econômicas na sociedade civil, e a discussão da conformação de um espaço público desvinculado tanto do Estado, como do Mercado – inicia-se o debate teórico a respeito dos limites dos mecanismos abstratos do igualitarismo civil (com base no Iluminismo) no processo da reconstrução democrática no País.

O reconhecimento ao direito à diferença cultural, étnica, de gênero, entre outras, juntamente às lutas identitárias, que emergem no seio dos Novos Movimentos Sociais, legitimam-se dia após dia no interior das redes de movimentos multitemáticos e translocais. Sendo assim, o debate teórico, tanto na discussão internacional como nacional sobre a democracia não pôde deixar de incorporar a conformação das redes sociais e técnicas e a problemática da cultura relacionada à diferença.

Diante da vasta produção acadêmica a respeito do conceito, optamos por diferenciá-lo a partir de quatro principais abordagens²⁴⁵:

A primeira delas apresenta as redes tecnológicas de comunicação como o elemento estruturante da sociedade contemporânea em que os meios informacionais seriam "responsáveis" pela socialização dos indivíduos na sociedade, na medida que se relacionam e constroem suas identidades a partir dos códigos que fluem de diversos *locus* de produção

²⁴³ Os trabalhos de Castells, 1997 e Scherer-Warren, 1999, são exemplos dessa discussão.

²⁴⁴ Scherer-Warren, 2002.

²⁴⁵ Sobre as várias abordagens disciplinares do conceito de rede, ver trabalho de Scherer-Warren, Ilse. *Redes de Movimentos Sociais*, São Paulo: Loyola, 1996.

de informação (públicos e privados). A informação circulante é que definiria as relações políticas, sociais, econômicas e culturais de determinada sociedade e/ou grupo social²⁴⁶.

A segunda, utiliza este conceito como metodologia. O objetivo principal desta abordagem é utilizar a noção de Rede com a finalidade de interpretar as relações sociais por intermédios de fluxos urbanos. A rede, neste caso, pode ser tanto compreendida como técnico-informativa, como social (sociotécnica), ou como desenhada por uma estrutura urbanística composta de "veias e artérias" (avenidas e ruas) que delineiam a estrutura do "corpo da cidade"²⁴⁷.

A terceira, aborda a rede como um tipo de ação coletiva, como estratégia de mobilização sociopolítica, com base nos critérios da crítica e da mudança sociocultural. Aqui, o determinismo da tecnologia de comunicação coloca-se em xeque, pois as redes passam a "ganhar" um estatuto de trama social complexa que, conforme Scherer-Warren,

conectam, simbólica e solidaristicamente, sujeitos e atores coletivos, que vão se construindo num processo dialógico de identificações éticas e culturais, intercâmbios, negociações, definição de campos de conflitos e de resistência aos adversários e aos mecanismos de exclusão sistêmica na globalização.²⁴⁸

A maior parte dos estudos contemporâneos enquadra-se nesta abordagem²⁴⁹.

No entanto, a perspectiva assumida em nossa pesquisa compartilha com uma outra forma de abordar o conceito. Esta quarta abordagem trata a rede como um tipo de relação social, ou seja, trabalha com a perspectiva de que a interação, a troca, o sentido e o significado compartilhados por grupos de indivíduos representam metaforicamente uma teia relacional complexa²⁵⁰.

Embora Maffesoli não tenha uma obra dedicada ao conceito de rede, em *O Tempo das Tribos*²⁵¹ dedica-se ao tema em pelo menos dois itens do capítulo final, ao tratar da

²⁴⁶ Os trabalhos de Castells, M., *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999. Ou ainda, Castells, Materials for exploratory theory of the network society, *The British Journal of Sociology*, v.51, n.1, January/March, p.5-24, 2000, são representativos desta abordagem.

²⁴⁷ Santos, 2003; Sennet, 1997.

²⁴⁸ Scherer-Warren, Cidadania e Multiculturalismo: teoria social no Brasil contemporâneo, Lisboa:Socius, 2000:37.

²⁴⁹ Ver Melluci,1999,1996; Tourraine, 1997; Castells, 1997; Scherer-Warren, 1997, 1988a, 1998b, 1999, 2000.

²⁵⁰ Edgar Morin,1995, Michel Maffesoli, 1987, 1995, 2001 entre outros.

²⁵¹ Maffesoli, M. *O tempo das Tribos: O tempo das Tribos:o declínio do Individualismo nas Sociedades de*

proxemia. A discussão levantada pelo autor segue os argumentos apresentados no segundo capítulo desta pesquisa. Neste sentido aponta que a racionalidade que presenciamos na atualidade é

proxêmica, intensa (in-tensão), se organiza em torno de um eixo (guru, ação, prazer, espaço) que ao mesmo tempo liga as pessoas e as deixa livres. Ela é centrípeta e centrífuga. Daí a instabilidade aparente das tribos. O coeficiente de pertença não é absoluto, cada um pode participar de uma infinidade de grupos, investindo em cada um deles uma parte importante de si.²⁵²

A rede, para Maffesoli, pode ser compreendida como entrelaçamento social, ou agregação social, como a reatualização do antigo mito da comunidade em que as informações, os desejos e as fantasias circulam em um mecanismo de *proximidade*. Daí a existência das pequenas tribos, efêmeras ou duradouras, conduzindo ao possível viver cíclico, viver que une o "lugar" e o "nós", mesmo diante da complexidade do mundo vivido. Mundo de realidade imperfeita e atribulada, mas que não deixa de produzir um *co-naissance comum* que circula na dança múltipla dos cruzamentos e entrecruzamentos, constituindo uma rede das redes.

As questões sociológicas trabalhadas por Michel Maffesoli conduzem a uma reflexão sobre a noção de rede, que implica fundamentalmente admitir a complexidade do social. Composto de setores e de grupos heterogêneos - que por sua vez representam uma multiplicidade de interesses, contradições e paradoxos -, de discursos e culturas plurais, a complexidade social opera não apenas sob a lógica do conflito, como única possibilidade de intervenção crítica, mas, também, sob a lógica da cooperação e da solidariedade.

Edgar Morin²⁵³ segue na mesma direção, apontando ao longo de toda a sua obra a importância do paradigma da complexidade na compreensão das relações sociais na contemporaneidade. O autor apresenta esse pensamento como o que comporta a incerteza e o antagonismo próprio do interior das relações humanas, e mais, ele é um tipo de

Massa. Rio de Janeiro: Forense, 1987.

²⁵² Idem, 1987:202.

²⁵³ Ver *O Método*, Porto Alegre: Sulina, 1999

conhecimento que se utiliza da abstração, sem perder a referência do contexto ao qual os homens estão inseridos.

É preciso esclarecer, porém, que ambos os autores não desenvolvem trabalhos focados propriamente no conceito de rede. Em suas obras, este conceito aparece sempre associado àquilo que relaciona a, que gera possibilidade do encontro e do compartilhar experiência vivida, seja no plano político, econômico, social ou cultural. Ambos partem de uma perspectiva de sociedade em que existe uma ordem/organização social que se constitui por uma trama e de uma teia relacional, desenhada e produzida nas interações cotidianas complexas, em que o tempo e o espaço vividos são justapostos e complexos. Tempo em que predomina uma relação paradoxal, pois há uma aparente uniformização, ao mesmo tempo em que ocorre uma real diferenciação nessas interações.

Maffesoli²⁵⁴ e Morin compartilham seus argumentos, ao concordarem que os pensamentos fracionais não detêm a capacidade de levar à compreensão da relação do todo com as partes. Para que esta compreensão ocorra, seria preciso olhar para o complexo social e suas diversas representações, para depois contextualizar suas microrrealidades. Unir o todo, para depois diferenciá-lo. Deve-se, neste sentido, gerar um pensamento que

ligue o que está separado e compartimentado, que respeite o diverso ao mesmo tempo que reconhece o uno, que tente discernir as interdependências²⁵⁵.

Assim, estar-se-á sempre buscando a relação de "inseparabilidade e de inter-retro-ação entre o fenômeno e seu contexto, e de todo contexto com o contexto planetário²⁵⁶".

4.2 Rede: entrelaçamento do concreto, do imaginário e do simbólico

Maffesoli²⁵⁷, utilizando-se da metáfora "a Ponte e a Porta", apresentada por Simmel, auxilia na reflexão sobre as configurações relacionais presentes nas teias que tecem a vida urbana.

²⁵⁴ Ver *La Part du Diable*, Paris: Flammarion, 2004, em que ele discorre sobre um pensamento organológico.

²⁵⁵ Morin, E. *A Inteligência da Complexidade*, São Paulo: Peirópolis, 2000: 167.

²⁵⁶ Morin, E., *idem*, 2000: 167.

²⁵⁷ Conforme Maffesoli em *Pont et Porte*, in *Cahier de L'Herne*, Paris, 1983 – analisado por Michel Maffesoli em *Logique de la Domination*, PUF, 1976 – Georg Simmel sublinha a ambivalência da natureza urbana simbolizada pela ponte e pela porta que podem tanto abrir como fechar, unir/ligar como separar, promovendo

A "Ponte e a Porta" simbolizam a ambivalência vivida numa grande cidade. A dupla função destas influenciam na dinâmica dos "nervos" (no duplo sentido) urbanos, pois, ao mesmo tempo em que uma *porta* pode abrir, ela delimita o espaço das relações e interações sociais; o mesmo ocorre com a *ponte*, pois ao mesmo tempo em que ela liga, proporcionando a identificação, ela separa, segrega, definindo os "lugares de cada um".

As relações proporcionadas pela *porta* e pela *ponte* permitem tanto a emergência de novas formas de se relacionar socialmente nas grandes cidades, como o compartilhar social de emoções e afetos ("estética") relativos ao corpo social, em que a metáfora é empregada para representar as veias e artérias da pulsação cotidiana da cidade.

Maffesoli afirma a qualidade *inata* da comunicabilidade na cidade, que com uma estrutura comunicativa, diversas redes engendram uma *centralidade subterrânea*, fundando-se assim a "socialidade de base" de uma cidade, ou comunidade, ou ainda, de uma tribo.

On peut même dire que si l'on n'observe que les caractères
"physiques" de la mégalo, on risque de n'être attentif qu'à une
sorte de grégaire solitude qui la constituerait, alors qu'existe une
multiplicité de réseaux qui engendre l'ordre symbolique aux canaux
ténus mais solides. Voilà bien la centralité souterraine.²⁵⁸

Essas redes então representam desde os canais comunicativos (com suas pontes e portas) mais concretos e reais – que vão desde as estruturas de comunicação arquitetônicas de uma cidade – até os "canais" de representação simbólicos. Esses "canais" simbólicos e concretos permitem os encontros e os reconhecimentos das tribos urbanas que vivem em si mesmas, as ambivalências apresentadas por Simmel.

Maffesoli permite-nos pensar na rede como comunhão de sentidos e significados compartilhados, que necessitam de um re-conhecimento não apenas cognitivo- racional, mas emocional-relacional; para o autor, a comunicação pressupõe comunhão. Esse é um ponto fundamental no desenvolvimento de nosso trabalho, pois compartilhamos com este "olhar" que considera ser preciso primeiro ocorrer um compartilhar, uma comunhão de sentidos, sentimentos e significados para haver comunicação.

uma dinâmica que, contendo estética, une uma série de emoções e afetos correlatos a esta "*vie des nerfs*".

²⁵⁸ Notes sur la Postmodernité: le lieu fait lien, Paris: Félin, 2003:68.

A rede então representa as teias relacionais que proporcionam essa comunicação, que corroboram a intenção do "estar junto". Na pós-modernidade, a rede resgata o sentido mesmo de uma *religiosidade sincrética*, que integra um território real e simbólico responsável por gerar, por dar a vida, a comunicação-comunhão²⁵⁹.

Uma cidade como Salvador, reconhecida dentro da categoria de megalópole, é constituída por uma variedade de "redes" de comunicação-comunhão, em que se celebram os mais variados cultos "com forte coeficiente estético-ético"²⁶⁰.

Esses lugares de representação da comunhão que engendra o sentido próprio de cada grupo são chamados de "altos lugares", por Maffesoli. Lugares em que se vive os sentimentos de comunhão, no sentido mais religioso do termo. Esses lugares podem ser concretos ou simbólicos. Podem se configurar tanto num tempo e espaço definidos, como num espaço virtual ou imaginativo. O que todos têm em comum é que representam espaços de celebração. Celebração, que segundo o autor,

dá ao religioso sua dimensão original de religação; esta pode ser uma celebração técnica (museu da la Villette, Videoteca), cultural (Beaubourg), lúdico-erótica (Le Palace), de consumismo (Les Halles), esportiva (o parque Princes, Roland-Garros), musical (Bercy), religiosa (Notre-Dame), intelectual (o grande anfiteatro da Sorbonne), política (Versailles), comemorativa (l'Arche de la Défense), etc...estes são os espaços em que se celebra os *mistérios*. Onde nos parecemos, onde reconhecemos o outro, e assim nos reconhecemos.²⁶¹

São exatamente nesses "aparentes" pequenos lugares das cidades que se encontram os "altos lugares" que exercem as funções de elaborar os "mistérios da comunicação-comunhão".

Estes "pequenos lugares", aparentemente banais e corriqueiros, constróem uma relação primeiro com "as portas" fechadas, pois é necessário saber "quem somos", a partir do lugar

²⁵⁹ Maffesoli, op.cit., 2003:67-68

²⁶⁰ Conforme Maffesoli op.cit., 2003: 71, "seriam estes os cultos do corpo, do sexo, da imagem, da amizade, do esporte...a lista é infinita. O denominador comum é o lugar onde se faz o culto. Assim *le lieu devenant lien*."

²⁶¹ Maffesoli, op.cit., 2003: 71-72 . Nossa tradução.

que "falamos". O importante é perceber que na pós-modernidade esses espaços podem ser ou não fixos. Também outro fator importante é que a imagem da tribo, fecundada por detrás das "portas", lança-se para o além da porta e atravessa "pontes" que a liga, que a relaciona com o todo social num movimento de justaposição relacional.

Ao mesmo tempo em que os indivíduos procuram se enraizar em seus "pequenos lugares", também se lançam em busca de outras potencialidades de comunicação, que tecem a rede cotidiana em que "as portas" são abertas e fechadas, e "as pontes" ora os levam, ora os reconduzem aos seus "pequenos altos lugares". Esse paradoxo é vivido nos tempos atuais e para Maffesoli ele possibilita o "enraizamento dinâmico"²⁶².

...Quartier Latin, Shinjuku, Copacabana, Manhattan, Kreuzberg, Trastevere, etc. A lista é longa dos "altos lugares" que nós podemos fantasmaticamente ou fisicamente investir. E de fato nós encontramos algo parecido nestes pequenos "altos lugares" que formam os nichos nas grandes megalópoles...em que podemos passar o tempo com os outros. Cada um destes pequenos altos-lugares pode ser substantivado, cada um torna-se um "lugar-dito"...

263

Nesses pequenos rituais de existência cotidiana do compartilhar das relações nos espaços públicos, constrói-se o *ethos* próprio de cada espaço sedimentado pelo entendimento de que "eu sou" a representação do "mundo que compartilho com os outros". E esse *ethos* representa tanto o mundo racional, como o mundo emocional e afetivo que oferece sentido à expressão ética da estética (emoção comum).

O prazer estético e a harmonia física e social estão profundamente entrelaçadas para Maffesoli; assim, uma cidade tece sua rede de relações, buscando refletir nos espaços físicos as interações socioculturais representadas pela estética de um lugar, de uma tribo, de uma arquitetura, de uma expressão coletiva.

Magnani²⁶⁴, em seus trabalhos de antropologia urbana, descreve o processo geográfico, espacial, de formação desses "pequenos, altos lugares" que constituem uma grande cidade.

²⁶² Cf. Maffesoli, op.cit., 2003:76.

²⁶³ Maffesoli, op.cit., 2003:79. Nossa tradução

²⁶⁴ Magnani, J.G. e Torres, Lilian L.(org.). *Na Metrópole*, São Paulo: EDUSP, 2000

A terminologia utilizada pelo autor é da configuração de pedaços, em que se elabora a identidade com "as portas fechadas", e de manchas, espaços onde ocorre o intercâmbio dessas identidades.

Ao "visualizar" a cidade de São Paulo, considerando os seus espaços físico-espaciais, Magnani argumenta, assim como Maffesoli, que a cidade é o espaço das efervescências de diversas tribos, diversas identificações que são solidificadas no "seu espaço", mas que ao se relacionarem nos espaços públicos, nos "altos lugares", passam a fazer parte de uma outra rede de relações. Lançam-se, assim, ao seu "não lugar" com a potencialidade de criação de um "outro lugar", um outro *ethos*, um *ethos* que englobe as diversidades vividas nos seus "pedaços".

Em Salvador, o MIAC constituiu-se como um "lugar" de representação da comunhão de diversidades estético-culturais que coexistem na cidade. Ou melhor, o MIAC representa um dos "altos lugares" que constituem a cidade, dentre uma série de outros "altos lugares", como o Pelourinho e os diversos largos que compõem sua espacialidade geográfica, como o Quincas Berro D' água e o Teresa Batista; as Igrejas do Largo de Jesus; a Concha do Teatro Castro Alves; o passeio público do Teatro Vila Velha; o Aeroclube; os bares do Rio Vermelho; a orla de Ondina; a Biblioteca Estadual e toda a boemia do Barris e a Feira de São Joaquim.

Esses lugares, que representam o espaço da socialidade, são fortalecidos e sedimentados pelos sentimentos em comum e por uma forma de expressão também comum aos que os fazem. Assim, "as portas e as pontes" são as conexões sociopolítico culturais que vão tecendo a rede interpessoal na cidade de Salvador, uma rede na qual a

dimensão estética do viver, o compartilhar de sentimentos, emoções e paixões comuns, ganha relevância na constituição da potência comunal, responsável pela afirmação dos vínculos e alianças comunitárias, relações societárias²⁶⁵.

Esses lugares, que possibilitam as relações societárias mais diversas, também são espaços de identificação dos grupos sociais. Uma grande cidade é feita desses diversos pequenos

²⁶⁵ Luz, M. A. *Cultura Negra em Tempos Pós-Modernos*, Salvador: SECNEB, 1992.

espaços identitários. Essa identidade não é fixa, mas sim justaposta. Ou seja, o indivíduo que navega pelas redes (simbólica-cultural-geográfica) complexas de uma cidade tem a potencialidade de se identificar com uma variedade de "pequenos lugares" e de participar de sua conformação e de sua sedimentação, sedimentação que não é fixa, mas fluida, pois contém a idéia de movimento.

Propomos, então, pensar o conceito de rede como o "entrelaçamento" das relações complexas da realidade vivida num espaço social (concreto, imaginário, simbólico) em que as pequenas realidades sejam compreendidas no todo a que pertencem. Desta forma, procuramos entender a dinâmica da Rede MIAC a partir da compreensão do que é a comunicação para a cultura afro-negra da cidade de Salvador.

4.3 A comunicação Nagô

A Rede do MIAC foi construída a partir da comunicação oral, da possibilidade do encontro interpessoal, da religação no plano da identidade contemporânea a uma tradição do passado histórico-cultural. A afirmação sobre a potencialidade comunicativa da comunidade *miaqueira* em sua tradição oral aparece nitidamente na fala a seguir.

a comunicação oral, a comunicação de origem africana, neste sentido, expressa uma sabedoria, não se conseguiria construir a rede sem essa comunicação, sem essa linguagem que é política também (Entrevista 3)

A cultura negra, fortemente representada em Salvador, como visto no capítulo três, utilizou-se, ao longo de sua história, de expressões comunicativas em que as linguagens oral e corporal estiveram entrelaçadas, fortalecendo as alianças comunitárias, a religação entre os habitantes da cidade. Esta prática está presente no MIAC desde seu início.

Assim, não se pode seguir sem pensar na relevância de todo o passado de uma cultura que se utiliza da expressão oral e da corporal como instrumentos de evocação de sua representação sociocultural na construção da socialidade.

Esta tradição também se expressa em suas elaborações sagradas de mundo, porém as formas de ritualização e de experiência religiosa vivida no cotidiano desta cultura

diferenciam-se do sistema de representações dos europeus. Uma das marcas bem precisas desta distinção evidencia-se na relação com *o outro*.

Enquanto a cultura do europeu colonizador, identificado com o pensamento positivista moderno – fragmentou o conhecimento e objetivou a natureza, elegendo a razão como o centro de todas as coisas deste mundo –, a cultura afro-brasileira parte do sentido de complementaridade e interdinâmica entre os homens, a natureza e o além²⁶⁶. Desta forma,

Os princípios de interdinâmica entre este mundo e o além, concretizados através da circulação de força sagrada promovidos pelos rituais do culto aos ancestrais e às distintas forças complementares que governam a natureza e o universo, se constituem em referências profundas às mais significativas proposições de bem existir²⁶⁷.

O bem existir, então, depende de uma dinâmica complexa que interliga, que relaciona o todo social e espiritual ao indivíduo, na sua realidade e em seu contexto mais concreto. A cultura afro-brasileira²⁶⁸ traz a "marca" do pensamento complexo, ao elaborar uma compreensão de sua experiência vivida, ao refletir sobre a realidade baseada em "pilares" complementares em sua totalidade, mas distintos em sua realidade.

Os indivíduos, a tradição e os espíritos, nessa cultura, são responsáveis pela perpetuação da força vital que rege a comunidade e os homens. Essa "força vital" é representada simbolicamente pelo conceito nagô de *Axé*. O *Axé* "é um conceito que exprime a idéia de forças circulantes capazes de engendrar a criação e a expansão da vida"²⁶⁹. Para os afro-negros o axé deve ser cuidado ao longo da vida do indivíduo; assim, seu destino não será

²⁶⁶ Ver trabalho de Sodré, M. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999 e Luz M. A. *Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2000

²⁶⁷ Luz, op.cit., 1992:102

²⁶⁸ É importante diferenciar as diversas culturas e povos existentes na África, pois a África é um continente de muitos povos, línguas e culturas distintas. Conforme Tavares (2001) "o designativo 'africano' está longe de identificar um só tipo físico ou definir uma só cultura. Africano é quem nasce na África. Mas é aconselhável notar que a África é um continente de muitos povos, línguas e culturas diversas. As áreas da África mais ligadas ao comércio de escravos para as terras do Brasil, e portanto da Bahia, foram a Costa Ocidental (do atual Senegal até a atual Angola), o interior, vales e terras das bacias dos rios Congo, Níger e Benin, e da Costa Oriental (do atual Moçambique até a Etiópia)" (Tavares, 2001, p.55) Sendo assim, para o Brasil, ou para a Bahia, vieram trazidos os africanos das mais diversas culturas, pertencentes às mais diferentes nações. "Por causa dos seus falares, os iorubás, ewes, jejes, fulas, tapas, aussás, ardas e calabares são os mais conhecidos. Oriundos da África Ocidental, e influenciados pela cultura islâmica, ou aussás (malês), falavam e escreviam árabe e podiam ser religiosos do *Corão*"(idem).

²⁶⁹ Luz, M. A. *Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2000:32.

interrompido pela morte e ele poderá seguir utilizando-se das forças dos orixás na perpetuação do retorno a si mesmo, a fim de aperfeiçoar o todo.

Como nas sociedades africanas, a religião em Salvador permeia toda a organização social. Ao serem trazidos para o Brasil no período colonial²⁷⁰, os negros de culturas *yoruba e fon*, juntamente com a tradição cultural do império do Congo, destacaram-se na formação dos sistemas de representação cultural afro-brasileiros de Salvador.

eles formaram um processo cultural conhecido como complexo de valores *jeje-nagô*, que por sua vez mantiveram a tradição de exprimir seus princípios e valores através da linguagem religiosa²⁷¹.

Com o estudo da cultura nagô e seu complexo sistema de símbolos, o historiador Marco Aurélio Luz aponta que "uma das principais características da visão de mundo nagô é de que os poderes e princípios que regem o universo são complementares"²⁷².

Isso quer dizer que o ideário de comunidade desta cultura passa pela idéia de complementaridade, diferenciando-se, deste modo, das sociedades modernas ocidentais que se desenvolveram com o ideário de separação e fragmentação com base no crescente processo de racionalização social. A cultura nagô, ao contrário da cultura européia,

se caracteriza por uma elaboração ou visão de mundo classificadora de princípios transcendentais ou forças cósmicas que regem o universo. Esses princípios ou poderes se distinguem entre si e são inexoravelmente complementares²⁷³.

²⁷⁰ Segundo Tavares (2001), "a importação de escravos para a Bahia começou em seguida ao estabelecimento dos primeiros engenhos de açúcar. Não é possível estabelecer uma data precisa, mas é aceitável uma estimativa que a localize não muito antes de 1549 e nem muito depois de 1550...Na época das cartas de doação das capitanias e da criação do governo-geral – atos efetivos da colonização das terras do Brasil pela Coroa de Portugal –, os portugueses reuniram larga experiência com o comércio de escravos africanos para a Europa e ilhas atlânticas. Portugal estabeleceu o ciclo do lucrativo comércio de escravos africanos ao chegar na baía de Arguim. O escravo era mercadoria. Não foi somente por necessidade de mão-de-obra que o colono europeu utilizou o trabalho escravo de milhares de africanos trazidos para as terras do Brasil. Sucedeu também em decorrência do comércio de escravos, que já existia e procurava incentivar a abertura de novos e amplos mercados compradores. O número de escravos africanos cresceu, portanto, na Bahia do século XVI, na medida da capacidade aquisitiva dos proprietários de engenhos de açúcar e plantações de cana". (Tavares, 2001, p.52)

²⁷¹ Luz, op.cit., 2000: 32.

²⁷² Luz, op.cit. 2000:35

²⁷³ Luz, op.cit., 2000:45.



Foto: Mila Petrillo

Figura 10: A ritualização e a celebração africana estão presentes nos Festivais MIAC.

Esse aspecto é fundamental para se compreender a dinâmica das relações dentro da comunidade miaqueira, pois grande parte do grupo descende da cultura negra²⁷⁴ e carrega consigo a dialética entre o mundo material e imaterial, onde as relações humanas são permeadas pelas relações religiosas que, por sua vez, orientam uma conduta diante do mundo estabelecida na idéia do eterno retorno.

Viver sob o tempo cíclico do "eterno retorno" significa para essa cultura que é preciso aprender com o passado a fim de viver o presente reflexivamente, mas uma reflexividade que alcança o que M. Maffesoli e G. Durand²⁷⁵ denominam de *contenu e humus*²⁷⁶.

²⁷⁴ A comprovação desta composição pode ser observada nos vídeos produzidos pelo MIAC, já que o movimento não tem como preocupação fazer essa diferenciação quantitativa étnico-cultural. Desta forma, não existem dados como os do IBGE para confirmar essa qualidade do movimento.

²⁷⁵ Durand G., op.cit.

²⁷⁶ Maffesoli, citando G. Durand, evidencia o quanto o imaginário "deve à mitologia", no sentido de mostrar que G. Durand se ocupa das diversas imagens que exprimem os regimes diurno e noturno do imaginário. Ora, essas imagens encontradas nas lendas, nos contos, nos fantasmas populares, estão todas ligadas a um lugar, a uma territorialização bem precisa. É o que torna possível dizer que "o espaço é a forma a priori do fantástico" E é certo que as fontes, os bosques, as florestas, as montanhas, os rios, os mares etc., são outras tantas focalizações concretas dos mitos, isto é, do discurso que é mantido sobre a existência e seu desenvolvimento. Afirmar pois que "o espaço é o lugar das figurações" é ressaltar a inscrição mundana de nossas representações, é mostrar que nossos sonhos e nossas práticas cotidianas enraízam-se e se territorializam num húmus que é fator de socialidade. (M. Maffesoli, 2001:82-83)

Na cultura nagô, a idéia de progresso, associada ao tempo futuro, desaparece. O importante é viver o presente com inteireza, buscando nas forças imateriais dos "orixás" (elemento religioso associado sempre aos elementos da natureza, como fogo, trovão, águas etc) os instrumentos para seguir a vida, reconstituindo-se eternamente em sua força vital para poder gerar vida comunitária reflexiva também²⁷⁷.

O imaginário evocado na memória corporal e emocional pelo tambor e por outros símbolos presentes no cotidiano de Salvador – como cores das roupas, formas de dança, culinária e simbologia religiosa – constituem aquilo que Gilbert Durand²⁷⁸ definiu como representantes da dramatização cíclica dentro da organização do mito do retorno.

A comunicação é responsável pela complementaridade entre esses dois mundos²⁷⁹. Assim, o campo da imaterialidade é vivenciado com a comunicação oral e corporal, com o canto e da dança, em que os tambores assumem um papel central no sentido de dar o ritmo comunicacional.

O tambor aparece na cultura nagô como um instrumento de comunicação entre os dois mundos²⁸⁰. Como um potencializador da interatividade entre eles. Esse imaginário está presente e vivo nas ruas de Salvador. É difícil não reconhecer o poder da comunicação deste instrumento utilizado como símbolo de evocação afetiva tradicional e espiritual²⁸¹.

²⁷⁷ Ver Sodré op.cit.

²⁷⁸ Ver Durand, op.cit.

²⁷⁹ Tavares (2001) assim como Verger (1968) e Sodré (1988) analisaram a importância do *Candomblé* no cotidiano da cidade de Salvador, o qual está presente no imaginário relacional, na trama que compõem a rede comunicacional da cidade.

²⁸⁰ Cf. Luz e Sodré op.cit.

²⁸¹ No plano espiritual não se pode deixar de apresentar o Candomblé como a cerimônia religiosa que representa a teia complexa desse povo. Neste sentido, o "Candomblé é o conjunto de cerimônias religiosas animistas que diferem nos rituais, conforme seja ijexá, ewe (jeje), aussá, kêtú, cabinda, congo. A festa do candomblé começa ao amanhecer do dia, com uma cerimônia privada de sacrifício de animais (galo, pombo, carneiro, cabrito), em homenagem aos orixás. Aberta ao público, fiéis ou não, continua pela tarde com o "padê", oferta de alimentos rituais ao orixá Exu, que é convidado para garantir a harmonia da festa. Forma-se uma roda, com fiéis dançando, cantando e chamando os orixás...A festa alcança o seu ponto máximo com todos os orixás presentes dançando e cantando. Somente depois desse clímax é que a roda se desfaz, momento em que os orixás vão se recolhendo à camarinha e a mãe de Santo se retira. A orquestra de tambores, agogô, adjá e xerê tem especial destaque e função na festa do candomblé (Tavares, 2001, p.59).



Foto: Mila Petrillo

Figura 11: Nos Festivais do MIAC os tambores manifestam “outras” possibilidades comunicativas. Os “meninos da Bahia” mostram suas sabedorias através destes.

Esse reconhecimento ocorre primariamente com os sentidos, para ser secundado por uma configuração racional e cultural que o afirma e o mantém, garantindo sua validade insubstituível. São vozes ritmadas, são toques que falam da tradição, evocam algo que está fora deste mundo, mas que ao mesmo tempo liga as pessoas a este mundo, que compõe o húmus social.

Esta forma de socialidade, que é também um estilo, remete ao que Maffesoli²⁸² denomina de comunidade pós-moderna, a qual, como já vimos, é uma comunidade na qual há uma situação, uma forma de viver o cotidiano, que estabelece uma ligação entre o passado, o presente e o plano afetivo (seja ele religioso ou não) e que promove um sentido amorfo do tempo vivido.

O sentido do compartilhar, do estar-junto, do comum é dado também pela afetividade, pela espiritualidade, pelo que se sente prazer sensitivo, pelo que vibra os corpos, pelo que está para além do plano da racionalidade instrumental.

²⁸² Esta referência pode ser encontrada em toda a obra do autor.

É possível afirmar que a rede comunicacional existente no toque de tambor em Salvador seja onipresente²⁸³. Pode-se ouvi-lo em todos os bairros, seja no toque do candomblé, seja no toque da criança de uma das organizações do MIAC, seja dentro de uma liturgia católica na Igreja do Rosário dos Pretos²⁸⁴. O tambor é um símbolo religante, ele funciona como o *elan* social. No toque religioso ou no toque frenético da dança do Afoxé, do Malê, ele é quem dá o ritmo da pulsação cotidiana da cidade. Ele é quem produz o transe social que conduz a harmonização musical e emocional.

A gestualidade do tambor representa aquilo que Maffesoli²⁸⁵ chama de estilo estético. O estilo de uma cultura responsável pelas pulsações dos grupos e suas partilhas de emoções e sentimentos comuns.

O imaginário e a gestualidade do tambor estão muito presentes no cotidiano das crianças e adolescentes que vivem o dia-a-dia do MIAC. Esse imaginário é um dos grandes responsáveis por essa comunidade ter se constituído enquanto uma rede social, de uma forma tão eficiente, embora grandes distâncias geográficas separem os bairros que compõem o Movimento.

A afirmação "a nossa comunicação ainda é Nagô!"²⁸⁶ – expressão presente em uma das entrevistas – aparece como uma fala que reacende toda a idéia de complementaridade desta cultura. Por descender de uma forma de interagir socialmente valendo-se de princípios de complementaridade e não divisão, separação ou fragmentação, a cultura negra possui a potencialidade de aliar a linguagem técnica com a linguagem oral. Assim, embora as gentes de Salvador utilizem o "correio nagô" como o modo mais usual de comunicação – pois grande parte da comunicação que ocorre entre as diversas regiões baseia-se na oralidade, no

²⁸³ Goli Guerreiro, em *A Trama dos Tambores: a música afro-pop de Salvador*, São Paulo:Ed.34, 2000, navega pelo imaginário social do tambor por meio da música produzida na Bahia. A autora navega na teia dos ritmos entrelaçados a fim de narrar os conflitos e consensos de etnia, classe social e soberania artística vividos na Bahia.

²⁸⁴ Enquanto realizava minha pesquisa de campo em Salvador pude participar de uma missa nesta igreja que se encontra no Pelourinho, região central da cidade. A liturgia católica foi toda acompanhada pelo toque dos tambores do Ilê-Aiyê. Esta igreja representa o sincretismo religioso vivido em Salvador. Os negros, que se converteram ao catolicismo no período colonial, vieram ao longo da história da cidade lutando para introduzir o toque do tambor na liturgia católica. O instrumento era muito mais representativo de significados religiosos do que o órgão, instrumento utilizado na Europa.

²⁸⁵ Cf. o autor "o estilo é, pois, a expressão de uma época. E, enquanto tal, permite e assegura a ligação entre si de todos os membros de uma sociedade" (Maffesoli, 1995:59).

²⁸⁶ Entrevista 1

recado, na ação, "já avisou fulano, que vai ter tal coisa, em tal lugar?" –, outras formas de comunicar convivem e complementam o modo tradicional.

A questão da linguagem, do uso da língua como política, como fundamental no que diz respeito à conservação ou criação de espaços públicos dialógicos aparece em práticas cotidianas do Movimento. A fala abaixo representa um desses momentos em que a comunicação é vista como fundamental para se efetivar a dinâmica democrática do Movimento, assim como para assegurar os espaços da fala enquanto política, na participação ativa dos integrantes da comunidade *miaqueira*.

Em rede, a comunicação, eu acho fundamental... para organizar o movimento ele tem que se comunicar, para nos organizar socialmente temos que nos comunicar. A língua é política, a linguagem, vimos em Aristóteles, Hannah Arendt... o espaço público, lugar de encontro, do prazer de estar, depende da língua, da linguagem da fala também. (Entrevista 1)

Ou seja, a possibilidade do encontro com o outro, a possibilidade da democracia, devem ser asseguradas pela liberdade da fala, da expressão e comunicação oral, da ampliação das possibilidades comunicativas.

É importante chamar atenção justamente para essa importância do peso da fala, da palavra evocada, principalmente dentro da cultura negra de Salvador, com a intenção de trazer à luz elementos culturais que "facilitaram" a comunicação entre a comunidade *miaqueira* no espaço da cidade. Esses elementos se expressam na estética do cotidiano vivido e dão o "tom" do estar-junto social, da socialidade.

A cidade – em seus espaços como o bar, a praça etc – é em si mesma o espaço indutor da socialidade, pois,

Longe das estruturas econômicas ou políticas, a comunicação, função essencial, inscreve-se nos lugares mais humildes, nas situações mais banais...aí, no espaço humilde onde se exprimem tantas alegrias e desapontamentos, aí, nesse espaço onde se joga tanto afeto e onde têm lugar tantas conversas, constitui-se pouco a pouco a sólida trama social. Não se trata naturalmente de extrapolar, mas, certamente, nesses espaços é que melhor se vive a relação de alteridade em toda a sua pequenez e em todo o seu trágico...o espaço que culmina na cidade, permite antes de tudo o jogo da diferença e o enriquecimento que isso

supõe...quando "tudo se sabe" em tal bairro ou em tal rua, o que está em jogo é a partilha diária dos afetos, da palavra, e muitas vezes também dos bens. A inscrição espacial estrutura essa socialidade de base. A mercearia, as lojas, as praças, os mercados, os lugares públicos representam as várias ocasiões de viver, em conjunto e sem brilho, o crucial problema do tempo que passa²⁸⁷.

A cidade de Salvador, para além do MIAC, exemplifica a afirmação acima de Maffesoli a respeito dos espaços como o lugar do encontro público, do compartilhar dos afetos, do reconhecimento das diferenças culturais.

O que a Rede MIAC fez, e faz, é provocar essa potencialidade comunicativa da cidade com a finalidade de, utilizando a comunicação, democratizar os conteúdos e conhecimentos que dizem respeito às crianças e adolescentes, na reivindicação por justiça e preservação dos direitos humanos.

A fala de um entrevistado é representativa e ilustra bem o que Maffesoli aponta sobre como a potencialidade de comunicação nos espaços da socialidade modifica as estruturas econômicas e políticas de uma cidade.

Eu sou aqui de Salvador e desde pequeno, eu lembro das formas de organização dos bairros, para poder expressar suas manifestações culturais... atividades de ruas. Começou com a feira lá da cidade baixa, então a rua era uma coisa da rua ser uma coisa de fazer coisa junto, aí veio um momento que o governo do Estado, compreendendo essa potencialidade da manifestação cultural da rua de Salvador, do Recôncavo, transforma isso numa política de governo. Assim transforma e despolitiza a participação, a resistência do ator social... começaram a transformar isso em um discurso para o turismo, um discurso para identidade da Bahia, nós que vivemos o cotidiano aqui não nos sentimos representados, não é vivido isso com a expressão de liberdade do sujeito. Se criou uma lógica da produção, se criou uma lógica econômica...O MIAC vem rompendo com essa lógica...a gente tem tentado fazer por um outro caminho, caminho da participação, caminho da integração das questões da comunidade. (Entrevista 3)

²⁸⁷ Maffesoli, op.cit., 2001:92-93.

4.4 A ambivalência comunicacional

Foi certamente o peso da oralidade na cultura negra que possibilitou a expansão da Rede pelas regiões da cidade. Mas, também há um outro fator de integração na cultura nagô que auxiliou na formação da comunidade miaqueira: a dimensão estética.

Vivenciada como o caminho da integração cósmica entre o mundo dos espíritos (orixás), os ancestrais (ara-orun) e os habitantes deste mundo (ara-aiyê), a comunicação na cultura nagô apresenta-se por intermédio de uma linguagem que "busca magnificar o sagrado, onde o sentimento estético se pronuncia"²⁸⁸.

"A dimensão estética está expressa no conceito nagô de odara, que significa bom, útil e bonito, concomitantemente"²⁸⁹. Essa dimensão estética identifica-se com o que Maffesoli chama atenção em seus trabalhos, a estética como relação, como religação – o mesmo sentido etmológico de religião²⁹⁰ – como o que constrói a socialidade.

Conforme Marco Aurélio Luz,

O elemento estético é bom essencialmente porque é portador de determinada qualidade e quantidade de axé, e belo porque sua composição, forma, textura, matéria e cor simbolizam aspectos de representação da visão de mundo característica da tradição, realizando a comunicação.

Por outro lado, a estética negra se caracteriza pela complexidade de símbolos e de códigos estéticos que se entrelaçam na dinâmica ritual²⁹¹.

Esse entrelaçar é o que liga, e ao mesmo tempo comunica, a cultura por meio da estética ritualística da religião.

As características estéticas da fala ritual se constituem de gêneros como os itan, histórias ligadas ao sistema oracular que demonstram os diversos dos Odu. Neles, a visão de mundo nagô se presentifica de acordo com os estilos da narrativa, próprios do ethos e da

²⁸⁸ Luz, op.cit, 2000:451.

²⁸⁹ Luz, op.cit, idem.

²⁹⁰ *Relegere* do latim, ou *religare*, são dois sentidos etmológicos que denotam respectivamente reler e “se ligar” aos deuses. Conforme Houaiss, A e Villar, M. de S., *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

²⁹¹ Luz, ibidem.

estética nagô²⁹².

O importante, porém, é compreender que a base de toda comunicação dessa cultura provém da ritualização com o uso da oralidade, das narrativas, dos símbolos miméticos que compõem também o ritual da vida cotidiana. Viver também é estar ritualizando o cotidiano.

Poemas laudatórios, de saudações, e nomes atributivos em forma de frase ou poema constituem os oriki. Textos orais para a evocação dos ancestrais são os iwin. Enfim, há grande quantidade de cantigas para determinadas cerimônias...As palavras pronunciadas em cada contexto são carregadas do axé de quem as emite, os que as conhecem, como os mais antigos. Os "textos" não são arquivados através da escrita. Eles são sempre revividos através da liturgia.²⁹³

A liturgia²⁹⁴, toda realizada pela oralidade, faz também parte da socialidade e sociabilidade do MIAC. O Movimento utiliza-se das mais diversas formas litúrgicas para transmitir os conteúdos "textuais" produzidos pelo grupo. Esse conteúdo sempre está relacionado com educação, direitos humanos e cidadania.

A estética-comunicativa da Rede passa por gestos, dança, dramatização, emblemas, por um conjunto complexo de simbologias que articulam e integram os miaqueiros numa temporalidade para além do tempo linear, no qual a previsibilidade impera na prática das ações. O tempo do MIAC é um **tempo amorfo**, tempo que convive com a imprevisibilidade e a simultaneidade.

O tempo é vivido, experimentado, conforme o ritmo das pessoas envolvidas no processo. Ou seja, o caminho é construído por aqueles que caminham. Desta forma, o tempo e o espaço dos acontecimentos e das questões articuladas entre as regiões respeitam o ritmo das pessoas que tecem a Rede.

O sentido da Rede MIAC concentra-se na intenção de possibilitar o intercâmbio artístico-cultural. Democratizar o acesso às diferentes culturas e às diferentes formas de se comunicar, para possibilitar a liberdade efetiva das pessoas. E essa liberdade não está

²⁹² Luz, op.cit, 2000:452.

²⁹³ Luz, ibidem.

²⁹⁴ Cf. Luz op. cit.. A liturgia pode ser entendida como um ritual, que ocorre com encenações, dramatizações, cantos ou danças, em que os princípios inaugurais de cada sociedade, ou comunidade, se renovam ou renascem.

associada à igualdade, mas sim à possibilidade de ser diferente, de escolher ser aquilo que se deseja ser. Não aquilo que "uma lei diz que devo ser" ou uma instituição.

Por isso, os Festivais são os espaços mais importantes no que diz respeito à consolidação da Rede. Nestes momentos as tribos vivenciam a experiência de estar em Rede através da ritualização, do encontro corporal, sensitivo, em que as diferenças são expostas e compartilhadas. Em que a celebração e a ritualização fortalecem a *centralidade subterrânea* do MIAC.

4.5 Desmitificar para democratizar: a *Internet* entra em cena

Até o ano de 1999, todo o aparato relacionado à comunicação dentro do MIAC era organizado e produzido por uma Ong de Salvador, que também faz parte da Rede: a Cipó – Comunicação Interativa.

No entanto, no ano seguinte, devido à toda a complexidade da Rede e à transformação na organização interna do MIAC, os responsáveis pelo núcleo de comunicação passaram a promover um debate sobre qual deveria ser a melhor política de comunicação, dentro do Movimento.

Essa atitude, muito presente e estimulada a partir do III Festival MIAC, foi responsável por um grande salto no que diz respeito aos serviços de comunicação utilizados pelo grupo.

Transpor a dimensão ritualística, vivenciada pelo que se pode denominar de estética-comunicativa interpessoal, a fim de interagir com formas de linguagem e comunicação não pessoais, como a *Internet*, tornou-se o grande desafio da Rede como um todo.

De fato, um paradoxo foi instaurado no cotidiano do Movimento, pois operar do ponto de vista de obter uma nova relação entre tempo/espaço, utilizando-se das novas tecnologias pode parecer simples para uma cultura que se relaciona com um tempo não linear. Ou seja, o hábito da não linearidade incorporado ao dia-a-dia poderia facilitar a compreensão, por exemplo, do encurtamento tempo/espaço vivenciado ao se utilizar a *Internet*.

Contudo, a cultura da oralidade, ao mesmo tempo em que poderia facilitar a ampliação da Rede, oferecia fortes barreiras à disseminação da necessidade da comunicação por meio das novas tecnologias, que se baseiam na escrita.

(...) você pode ter um resposta melhor, um 'time' muito mais rápido... mas são vários

e vários miaqueiros e conselheiros de regiões que têm uma resistência muito grande [à *Internet*], e eu começo a entender que a resistência dele, que ele prefere estar presencialmente falando da região, traduzindo na sua expressão presencial sobre a sua região... não adianta dizer que nosso e-mail é esse, eu não posso produzir o boletim das regiões se eu não recebo as atividades que as regiões têm desenvolvido, eu sinto que eles têm resistido um pouco a essa linguagem. A ponto de se criar *e-mail* para eles... e eles não se utilizam mesmo, tendo que ir lá e cobrar. (Entrevista 3)

Essa ambigüidade deve-se à cultura da fala, do sentido presencial, da necessidade da ritualização, na qual o corpo ainda é visto como fonte de expressão e comunicação, é vivenciado como algo que "está lá", que "está presente" (o *dasein* de Heidegger), e é respeitado pelo grupo que integra a Rede.

Mesmo assim, logo no início de 2000 o MIAC coloca no ar o site www.miac.org.br e lança os boletins informativos²⁹⁵ – tanto impressos, como pela Internet – visando implementar grupos de discussão e fóruns eletrônicos.

Foi a diversidade da Rede que gerou a necessidade de se buscar uma diversidade também comunicacional, em que a técnica pudesse ser utilizada. Até então, o meio tecnológico de comunicação mais freqüente era o telefone.

Ou seja, a Rede estruturou-se independentemente do uso das tecnologias mais avançadas. Conforme um entrevistado,

a comunicação que existe é totalmente interpessoal e presencial. A vinda de um meio de comunicação acarretou num exercício para nós mesmos. Tudo começou em 2000... começamos a tentar as oficinas tecnológicas em comunicação conciliando com o que já existia. O tempo inteiro trabalhando com rede de comunicação humana, essa metáfora é perfeita, **o MIAC é uma rede de comunicação humana**. Não é só quem tá na formação de comunicação que tá comunicando o MIAC, ele penetra na cidade através das pessoas que estão fazendo, levando, multiplicando esses princípios pela cidade... princípio de cidadania. (Entrevista 2)

²⁹⁵ Ver ANEXO 5.

Com o movimento de capilarização da Rede MIAC pela cidade, porém, principalmente a partir da nova forma de organização por região, surge a necessidade de ter o apoio de uma técnica comunicacional que agilize o processo de comunicação interna e externa do Movimento.

Já no ano de 2000, a Rede passou a promover uma formação em comunicação. Essa formação tem como objetivo difundir para os miaqueiros a diversidade de técnicas comunicacionais, para que estes possam utilizá-las dentro dos objetivos do Movimento. A formação em comunicação também promoveu o debate a respeito do conteúdo veiculado nos meios de comunicação de massa sistêmicos. Os monitores responsáveis pela dinâmica educativa provocam os jovens a refletirem criticamente sobre os conteúdos e discursos presentes nesses meios. Não somente provocam a reflexividade, como também auxiliam na ampliação da atuação desses jovens frente aos mesmos meios, no sentido de mostrar que eles podem gerar conteúdos a partir de suas realidades. Desta forma, os jovens apropriam-se de um novo conhecimento, de um conhecimento técnico. Há nesta ação um desvelamento da potencialidade da técnica (Heidegger), concomitante ao reencantamento da comunidade local.

O processo de amadurecimento dessa idéia, da necessidade de se recorrer ao apoio de uma rede técnica a partir da rede social existente desenvolveu-se a cada encontro de gestão e avaliação. No momento em que os representantes das diversas regiões (os conselheiros) passaram a demandar mais espaço de ação e de fala, intensificou-se a necessidade de expandir as possibilidades de comunicação e criar novos espaços de visibilidade das demandas e representações regionais.

Para tanto, foi preciso desenvolver um trabalho de desmitificação das técnicas comunicacionais, como TV, rádio, jornal e *Internet*. No caso, o trabalho do Núcleo de Comunicação pautou-se em ensinar a descobrir a potencialidade de comunicação que os meios de comunicação oferecem à comunidade.

Instrumentalizar as diversas regiões a produzirem seus conteúdos informativos tornou-se o grande objetivo das formações e oficinas em comunicação. No entanto, as novas tecnologias comunicacionais não foram internalizadas pelo grupo homogeneamente, nem o poderia; devido à heterogeneidade do MIAC ²⁹⁶, em que as regiões avançam em ritmos por

²⁹⁶ Algo bem ilustrativo é o destaque econômico-cultural que os bairros dos centros da cidade de Salvador,

vezes muito distintos, suas necessidades mais urgentes também são diversas. Esta é a lógica desse processo inovador no Movimento.

No entanto, justamente devido a essa heterogeneidade de representações culturais e formas diferentes de interagir na vida cotidiana é que surge a necessidade de explorar as novas tecnologias disponíveis no universo da informação. Neste sentido, foi preciso estender as formas de comunicação para além das barreiras culturais da expressão oral, herdeira da tradição negra; no caso, esta foi somada às novas linguagens tecnológicas.

O mais relevante desta nova ação do MIAC, a formação em comunicação, foi ela ter emergido das necessidades dos indivíduos que compõem a Rede, da necessidade de se relacionar e de se reconhecer numa rede que a cada dia adquiria uma configuração mais complexa do que a proposta inicial.

Esta comunicação precisava ser feita com maior rapidez e em espaços onde não dependesse única e exclusivamente do fator presencial.

Precisamos comunicar a partir de como as pessoas das regiões vivem... precisamos de mais informação, precisamos nos organizar em redes técnicas... não ter medo da tecnologia, não ter medo dessa linguagem, que é uma linguagem é um grande começo... as autoridades fazem a comunicação que deu acesso a poucos, como a escrita... (Entrevista 1)

Conforme um dos entrevistados, sempre que surgia a dificuldade de se romper barreiras diante da tecnologia de comunicação, como a *Internet*, os monitores em comunicação citavam a experiência vivida em Chiapas²⁹⁷, que em 1985, no sudoeste do México, criaram o *Centro de Informação e Análise do Chiapas (CIACH)*²⁹⁸.

(...) estou falando das redes técnicas... daí usar o exemplo que o Axé se utilizou e junto dele o MIAC... se utilizar desses meios como no Chiapas, o movimento do Chiapas

como o Pelourinho, recebem na destinação de políticas públicas, tanto do município como do Estado, por se localizarem em região turística. A cidade de Salvador representa um *locus* de desenvolvimento turístico muito importante para o Estado da Bahia. Salvador é uma cidade que representa, assim como Recife, em termos culturais, o imaginário do Brasil miscigenado, da possibilidade de convívio entre culturas distintas, da possibilidade da hibridização cultural (Freyre, 1957). Bem como em termos histórico patrimonial, riqueza arquitetônica do período colonial.

²⁹⁷ Os Chiapas é uma região do México onde há um movimento social relacionado diretamente com a rebelião Zapatista, cuja luta social fundamenta-se no fortalecimento do grupo de pressão Zapatista que representa as comunidades indígenas mexicanas. Este movimento reivindica as questões relativas às violações dos direitos humanos e o descaso político, econômico e cultural do Estado Mexicano frente à população indígena em nome de uma sociedade mais justa, mais livre e mais democrática.

²⁹⁸ CIACH - Centro de Informação e Análises de Chiapas, A. C. ciach@laneta.apc.org

começa de outra forma, e se utiliza dos meios, sempre se cita eles para os meninos... e isso no MIAC vai começar acontecer...precisamos de mais informação, precisamos nos organizar em redes técnicas...não ter medo da tecnologia, não ter medo dessa linguagem...[assim como os Chiapas] (Entrevista 1)

O *CIACH* publicou uma revista mensal, *La Palabra*, que foi divulgada por todas as comunidades rurais indígenas mexicanas, com a intenção de promover o debate sobre a situação sociopolítica e econômica desta população. Os debates e a reivindicação pela participação da comunidade indígena no processo político do Estado mexicano, a partir da década de 1990²⁹⁹, passaram a ser difundidos pela *Internet*.

Conforme Bernard Duterme,

...le Centre indépendant n'a certainement pas les faveurs des autorités, à l'instar de bien d'autres acteurs de la société civile chiapanèque. Le CIACH se définit comme "un média ouvert sur l'extérieur et au service des populations et des organisations indiennes et paysannes de la région". Ses objectifs? Informer de ce qui se passe "réellement" dans le Chiapas, apporter au sein des communautés et des organisations de base des éléments qui aident à l'analyse de la réalité" et "contribuer à élever la participation des gens à la prise des décisions qui les concernent."³⁰⁰

Para os *miaqueiros*, o movimento social de Chiapas representa um exemplo no que diz respeito ao rompimento das barreiras comunicacionais tradicionais intra-grupo, para se transformar uma demanda política localizada em uma demanda mundializada.

Muitos *miaqueiros* compreenderam, portanto, que a língua, a oralidade e as linguagens, são construtoras de cultura e têm força política. Perceberam que a comunicação intra-grupo poderia ser potencializada caso novas técnicas e linguagens comunicacionais fossem incorporadas ao Movimento, ampliando a potencialidade comunicativa da comunidade, a

²⁹⁹ Segundo Bernard Duterme, em *Média Resistance*, 2000:2005, desde 1996 o trabalho cotidiano de informação, de recuperação e análise do CIACH não se destina somente aos habitantes do Chiapas. "Il faut désormais le tour du Mexique, voire du monde via le réseau Internet" Assim, em 1999 já eram mais de dois milhões correspondentes diretos ou indiretos recebendo notícias produzidas (diárias ou semanais) pelo *CIACH* por meio da *internet*.

³⁰⁰ Duterme, op.cit., 2000: 200

fim de atingir políticas públicas, criando novas possibilidades para a efetivação da democracia em Salvador e no País.

Desta forma, o meio de comunicação que o núcleo de comunicação vem difundido, com a intenção de agilizar o processo de comunicação e democratizar o conteúdo informativo do Movimento, sem dúvida é a *Internet*, pois ela permite a prática da liberdade de elaboração e emissão de informação, e a apropriação destes conteúdos em tempo reduzido.

Podemos citar um exemplo ilustrativo do uso da *Internet*:

----- Original Message ----- **From:** [Secretaria MIAC](#)

To: [Cauê Maia](#)

Sent: Thursday, August 22, 2002 9:44 AM

Subject: Ação de Mobilização 23/08

[Parceir@s](#),

No próximo dia **23/08, no CRIA, às 14h**, acontecerá uma ação de mobilização para o Caldeirão da Inter-região Cidade Baixa.

O objetivo desse encontro é sensibilizar para o caldeirão, apresentar o seu formato e os objetivos dessa ação agregadora para o Movimento. Isso será feito a partir da atualização do modelo político-pedagógico do MIAC, apresentação de vídeos etc. **A reunião é aberta a todos os interessados.** As pessoas estão sendo sensibilizadas para essa reunião através da panfletagem das formações em comunicação e produção cultural.

Queremos contar também com o apoio de todos vocês nessa divulgação.

Um abraço e até lá,

Secretaria MIAC.

No entanto, os grupos têm acesso a esse meio de forma diferenciada, pois dependendo do bairro que habitam e das instituições a que se relacionam, o acesso nem sempre é possível. Mas a política do Movimento é a de facilitar cada vez mais este, apontando para o conjunto do Movimento alguns lugares em que se pode utilizar gratuitamente e publicamente os meios, como em bibliotecas e escolas públicas.

Um dos entrevistados confirma essa atuação e acrescenta que, na região onde mora, ele, juntamente com alguns outros estudantes, foi possível conversar com a direção da escola do bairro, apresentar o MIAC e ganhar espaço para utilização dos equipamentos disponíveis para uso dos alunos, inclusive aos finais de semana. Assim, aproximaram a escola da comunidade.

Neste sentido, o MIAC passou a incluir em suas reuniões de gestão e conselho a necessidade de democratização do acesso aos meios de comunicação para que a Rede consiga seguir ampliando a possibilidade de inclusão da participação das diversas regiões no Movimento. Para o MIAC é necessário democratizar o acesso à produção da informação para possibilitar a construção do conteúdo de uma informação pública³⁰¹.

(...) sem que tenha um emissor de informação, [é necessário] que todos se apropriem deste posto de comunicadores, e estejam o tempo inteiro lançando seus comunicados nessa rede ... E o grupo exerce com muita facilidade esse papel, o de acumular informações, e comunicados... e a partir daí sim, [poderemos] produzir informação pública. (Entrevista 1)

Em maio de 2002, o Núcleo de Comunicação promoveu uma oficina no Liceu³⁰² de Salvador. A oficina, com o tema *Comunicação Participativa*, foi elaborada a partir do objetivo de ensinar aos conselheiros do MIAC – representantes das diversas regiões – a se comunicarem com o uso da *Internet*, seja via *e-mail* de ou ferramentas on-line (como *massenger*), a fim de democratizar a comunicação intra-movimento³⁰³.

Entre jovens e adultos, os adultos foram os que estranharam mais a nova forma de comunicação. No entanto, em duas horas – quando as informações passadas foram desde aprender a ligar o computador até como usar uma sala de bate-papo – estavam todos integrados e reconhecendo o avanço que poderiam ter em termos de redução tempo/espço e de visibilidade e disseminação do MIAC.

A fala abaixo demonstra o que a oficina provocou nos indivíduos em geral.

³⁰¹ Neste sentido, os meios de comunicação dentro do movimento estariam possibilitando a formação de uma esfera pública participativa como aponta Habermas (1997).

³⁰² **Liceu de Artes e Ofícios da Bahia** encontra-se no Centro Histórico e prepara jovens para a vida utilizando o trabalho e um modelo singular de educação que contempla o aprendizado em grupo de ofícios e de artes, com oficinas de produção de bens e serviços, tais como: Oficina de Vídeo, Manutenção e Recuperação Predial, Móveis e Madeira e Artes Gráficas. Essas oficinas desenvolvem seus projetos educativos por intermédio do Programa de Aprendizizes.

³⁰³ Pudemos participar da oficina, o que possibilitou a compreensão do processo real dos acessos a técnicas e tecnologias comunicacionais por parte dos miaqueiros.

Foi fantástica essa experiência...foi mais uma forma de nos comunicarmos, podemos e devemos nos comunicar a todo o tempo, de todas as maneiras, e este encontro foi bem descontraído, foi mais uma possibilidade de estreitarmos nossas relações, pois neste mundo de comunicação (ões) às vezes ficamos longe. (Douglas, via sala de bate-papo)

Outros meios de comunicação também passaram a ser usados com a intenção de democratizar o acesso à produção de informação. Em 2001, por exemplo, a Rede lança o jornal do MIAC³⁰⁴, todo elaborado a partir do Conselho Político-Pedagógico. Neste jornal, edição única, a voz do Conselho estava completamente representada; no entanto, os miaqueiros não conseguiram manter a periodicidade deste meio de comunicação, devido à relação tempo/espço de produção e veiculação da informação andar em descompasso com o dinamismo do cotidiano da Rede.

o jornal era isso, foi lançado um número, acabou se diluindo em outras pautas do movimento, mas não morreu não, a gente não conseguiu implementar a periodicidade... a gente fez algumas enquetes... nessas escolhas até chegar a esse jornal, a gente pensou, a via de comunicação do MIAC só pode ser a *Internet*, para que haja comunicação cotidiana... (Entrevista 2)

O estímulo do Núcleo de Comunicação do MIAC é mostrar que qualquer indivíduo pode produzir conteúdo informativo. O uso dos meios de comunicação como forma de promover o reconhecimento e o religamento social, e como possível veículo de promoção da auto-estima das comunidades alijadas da representação político-econômica da cidade, faz parte do projeto do Movimento.

Neste sentido, ocorre o estímulo à produção de pautas regionalizadas. Isto pode dificultar o entendimento do que representa o todo do Movimento por parte dos especialistas que desconhecem a complexidade da Rede, já que essa produção difusa não estabelece um caminho claro e definidor na elaboração do discurso. Conforme o entrevistado,

Aí é que está: qual é a pauta quando você está nesse tipo de movimento? Aí os critérios de representatividade entram nessa discussão toda, e essa discussão começa a se

³⁰⁴ ANEXO 6

tornar mais presente, quando vem técnicos de comunicação levantar as histórias, qual o discurso público, qual é a pauta. Isso ainda é uma dificuldade que o movimento tem. Porque como há uma diversidade muito grande e cada região entra em um processo de amadurecimento da sua pauta, o MIAC não tem nenhuma pauta. Ele é muito difuso, o movimento está em um momento de ir tocando, ir tocando nessas diversas áreas, trabalhando uma política de comunicação específica. (Entrevista 1)

Importante foi compreender que a Rede estruturou-se a partir do uso de uma gama imensa de possibilidades comunicativas que geraram o reconhecimento do grupo e facilitaram o acesso às ações promovidas pelo Movimento.

A Rede, então, não se estabelece por uma comunicação fixa, ou até por uma pauta "universalizante", ou a partir de um único caminho, ou fluxo comunicacional pré-determinado, pois

a rede se comunica de mil formas, a *Internet* é uma forma, essa comunicação pela cidade é uma forma, o jornal é uma forma, o que ele vê no jornal sobre o que se dá, ele se vê representado...(Entrevista 1)

Os integrantes do MIAC também têm consciência de que seria necessário dispor de uma estrutura técnica e, portanto, econômica maior para agilizar o processo de comunicação *on-line*. Conforme um entrevistado,

(...) ainda que tivéssemos um jornal, esse jornal ele é impresso, para ser distribuído ele vai chegar depois de 3 ou 4 dias... logo, essas informações já chegariam defasadas. Caso todas as regiões tivessem computador pelo menos uma central, seria imediato, você tem computador e tem inclusive como manter. (Entrevista 1)

Diante do problema econômico enfrentado pelo Movimento, e da complexidade atual da Rede, a alternativa encontrada é a de continuar assegurando e estimulando a comunicação dentro dos bairros e entre as regiões, com a promoção sistemática de encontros. A fala a seguir descreve esse processo.

(...) a gente tem se utilizado dos grandes encontros, do encontro entre os conselheiros...através disso a gente busca disseminar o que tem pensado enquanto região,

quanto área de atuação e enquanto MIAC como um todo. ...situações que possibilitam essa coisa da comunicação, desde as formais que são os encontros entre as regiões, como as informais que acontecem nas festas, nas movimentações da sociedade em geral. (Entrevista 1)

Portanto, não é difícil encontrar na fala dos miaqueiros a necessidade de avançar, no sentido de ampliar as possibilidades comunicativas, para que exista de fato a democratização da produção de informação e de comunicação entre região-MIAC-região. Há uma necessidade real de concretização do acesso mais eficaz à comunicação.

(...) a gente passa durante o dia várias necessidades. Meio que desmistificar essa coisa chamada comunicação, pra a gente entender maneiras mais eficazes de fazer comunicação quando você não tem como se comunicar em tese ... Na região que participo, sempre volta aquela questão da comunicação, região- MIAC -região. O que esta acontecendo na região, é preciso levar para o MIAC. O que esta acontecendo no MIAC é preciso levar para a região... Na minha percepção eu acho que não estava dando. (Entrevista 1)

O medo da escrita, faz parte do imaginário de muitas pessoas do Movimento, também representa um problema real³⁰⁵. Para além do estigma de "não saber elaborar uma boa escrita", o MIAC também vivencia uma realidade que dificulta o acesso de um maior número de integrantes do Movimento ao universo da comunicação técnica. Conforme estatísticas mundiais, embora o processo de globalização da tecnologia tenha ocorrido, 50% dos domicílios mundiais não possuem telefone³⁰⁶.

Há então uma dupla angústia em termos comunicacionais no cotidiano do MIAC. O não acesso ao meio de comunicação oral, como o telefone; e o receio da comunicação escrita, associada a uma tecnologia por demais desconhecida e “estranhada” - como a *Internet* - , pela população de alguns bairros.

a gente começou a desconsiderar as comunicações mais eficazes, quer dizer, ... as

³⁰⁵ No capítulo seguinte trataremos de descrever essa realidade e as "alternativas" do MIAC para reencantar a escrita por meio da educação.

³⁰⁶ Cf. De Masi, 1999.

mais possíveis pelo menos, porque é obvio nem todas as organizações tem computador, muito menos telefone... não ter computador e não ter telefone não devia inviabilizar [as ações e mobilizações]... é obvio que tendo os dois facilitaria muito, mas isso não existe, percebo o contrário...porém percebo que existe essa compreensão que na medida que a gente não se comunica, na medida que a gente não dá notícias do que acontece de região para região, a gente se enfraquece. Seria interessante hoje um boletim informando o que vai acontecer essa semana, coisa e tal ... (Entrevista 1)

Assim, a impotência de uma parcela da população diante de um meio de comunicação como a *Internet*, gerou um descompasso de tempo/espaço dentro do MIAC, o que não o impediu de seguir caminhando e se movimentando pela cidade. Essa ambivalência não barra o processo de movimentação da Rede, pois outras formas e modos de comunicar são utilizados pelas regiões e comunidades que as compõem.

Alguns dos entrevistados, ao analisarem o poder comunicativo das comunidades, refletem a respeito da necessidade de se construir, ou não, um projeto que formule a possibilidade de criação e execução de um meio de comunicação próprio do MIAC, como uma rádio comunitária.

Em 2000, eu me toquei, que não adianta o MIAC ter uma rádio comunitária, o MIAC ter um laboratório de rádio. Nas reuniões tem que estar tratando isso, e estar implementando seus projetos lá na comunidade, a gente pode dar assessoria, mas quem tem que entender esta necessidade, e implementar, são essas lutas regionais (Entrevista 2)

A posição desta fala esclarece a dinâmica democrática do Movimento, já que a preocupação não é criar "um único" meio de comunicação que concentre, e detenha um núcleo que pense e produza a informação para todo o MIAC. Evidencia-se, na fala acima, a prática do Núcleo de Comunicação que tem como um de seus objetivos "ensinar" a todas as instituições e representantes das diversas regiões a fazer, a produzir comunicação de uma forma menos improvisada, cada vez mais profissional. Há uma ação de desmitificação das tecnologias comunicacionais no sentido de impulsionar a articulação e a interlocução entre as diversas regiões que compõem o MIAC.

a gente pensou como a gente pode impulsionar essa interlocução. Na formação, a

gente começou a mostrar para eles (*os jovens*), como podem se comunicar. O que tem lá (*no bairro*), tem um jornalzinho, tem uma rádio comunitária, tem isso, tem aquilo... ao começar a questionar o negócio da rádio, a gente descobriu que não tem rádio comunitária, tem serviço de alto-falantes de negócios, de comerciantes do bairro. Eles divulgam coisas e você pode pagar para divulgar, eles trouxeram que era impossível divulgar as coisas do MIAC, eles pediam para divulgar e nunca que estava dando no rádio, e eles não tinham como divulgar as ações... (Entrevista 2)

No III Festival do MIAC, o Núcleo de Comunicação decidiu promover uma grande mobilização que reunisse os jovens e diversos radialistas de rádios comunitárias de Salvador. Essa iniciativa teve como finalidade aproximar o MIAC dessas rádios e debater com os radialistas – junto a participação dos jovens – desde a estrutura técnica, até a satisfação diante das políticas nacionais de telecomunicações que legislam sobre o setor. Conforme um entrevistado, "a gente convidou mais de setenta radialistas, para propor uma interlocução neste sentido". (Entrevista 2)

Uma das grandes preocupações neste momento de intercâmbio de conhecimentos era a de apresentar o MIAC para os radialistas dos bairros; assim, eles poderiam compreender melhor o Movimento e abrir espaço, ou não, em seus canais informativos, dentro da estratégia do Movimento de construir novos parceiros.

Perguntamos: agora você topa divulgar para sua comunidade, abrir um espacinho na programação? Para isso a gente apresentou o MIAC para eles e eles apresentaram as dificuldades, a política para existir mesmo. Mas eles viraram miaqueiros. Total. A nossa interlocução com as rádios comunitárias se dá nesse nível, eles passaram a vir nas reuniões, eles passaram a entender melhor que associação deles era totalmente desarticulada, eles não se sentiam representados. (Entrevista 2)

No entanto, ao "entrarem" no Movimento, as rádios comunitárias passaram a reproduzir a forma de ação política a qual estavam acostumadas em seus sindicatos, nos quais o poder de decisão e execução centraliza-se em representantes eleitos pela maioria. Ou seja, entendiam que o MIAC, enquanto movimento, deveria abraçar a luta pelas políticas

comunicacionais das rádios, e assim, tentaram utilizar o Movimento como representante de suas demandas políticas específicas.

Iniciou uma série de problemas, eles acharam que o MIAC entrando na história... o MIAC ia resolver todos os problemas. Opa! Espera aí! A pauta do MIAC não é a pauta do sindicato, não é pauta dos professores, não é pauta dos funcionários da rede pública de saúde, também não é a do sindicato dos radialistas... vocês é quem têm que melhorar sua associação, não é o MIAC que vai dar conta dessa pauta, a gente até ajuda, mas temos que rever o direcionamento político... A gente fez entender que não era a gente que ia suprir essas dificuldades, eles têm que procurar ir ver... tivemos algumas reuniões com eles que foi muito legal. (Entrevista 2)

As reuniões com representantes das rádios presentes foram bem-sucedidas, conforme entrevistados, pois eles compreenderam a dinâmica do MIAC e passaram a colaborar para que o Movimento "invadisse" os "pequenos altos lugares" de seus bairros por meio da comunicação comunitária, gerando uma transformação na sociabilidade local provocada por esta comunicabilidade.

Essa aproximação com as rádios comunitárias trouxe para os conselheiros e jovens dos diversos bairros a oportunidade de conhecerem uma outra forma de comunicação que possibilitasse ampliar potencialidade oral enraizada em suas tradições.

Agora resta aos conselheiros e aos jovens se apropriarem dessa tecnologia conquistada e tocarem isso para frente em suas localidades, e na formação eles tentam dar conta de alguns tipos de capacitação para que eles possam produzir, interagir com essas rádios. (Entrevista 2)

O Núcleo de Comunicação oferece aos jovens e conselheiros a oportunidade de conhecer os meios de comunicação e interagir através deles com suas "histórias e falas", no sentido de mostrar que esses não são meios totalizadores na sociedade.

Trabalham buscando apontar conceitualmente que os meios de comunicação funcionam como um "espaço a mais" na experiência democrática e não reproduzem a totalidade da realidade vivida, pois essa é mais complexa.

As formações estimulam também a criatividade, utilizando a arte-educação, na qual os jovens são convidados à produção de diversas formas artesanais de comunicação. Desta forma, podem atingir as escolas e outros locais do bairro com um jornal que espelhe melhor a realidade local.

A gente toca mais nessa coisa que a gente chama de comunicação mais artesanal... que eles possam fazer sem recurso nenhum... se viram, na papelaria da esquina que estava fazendo um boletim, jornal-mural para eles botarem nas escolas, esses anúncios nas rádios, e inclusive, eles se amarram na história de fazer. Eu trabalho com isso. (Entrevista 2)

A Rede, então, não tem a intenção de formar jornalistas, editores, produtores etc. O que ela propõe e estimula é um espaço para articular os diversos saberes e técnicas, a fim de possibilitar um maior dinamismo político nos bairros, com a finalidade de ampliar a participação popular na construção da cidadania.

(...) a gente entra na parte conceitual, começa fazer estudos da onde eles vêm, e eles começam entender o que é comunicação, para que serve isso, a gente sempre tenta passar essa carga que não é totalizador, que não se pode comunicar tudo, você tem que ter a comunicação em diversas vias,.. a formação do MIAC não vai torná-los jornalistas ou produtores culturais, nada disso, mais abre o olho para a gente, para a gente perceber como mobilizador social que a gente pode lançar tudo aquilo que você sente nessa comunidade, o que a gente faz na verdade é priorizar a comunicação. (Entrevista 2)

O importante é criar um meio de comunicar para os bairros e as regiões, com a intenção de gerar debate sobre os direitos de crianças e adolescentes diante de um estado democrático. Neste sentido, a arte ainda é o grande meio comunicador. A arte transforma-se num meio comunicativo.

Com a arte, os miaqueiros vão construindo o sentido do Movimento e refletindo sobre a comunidade e as instituições que os representam; e o descompasso tempo/espaço vai sendo diluído, diante da importância de se estabelecer uma comunicação eficaz para se disseminar nas regiões da cidade o que é de fato importante: a arte e a educação como promotoras de cidadania.

A busca da compreensão desse sentido histórico-político-cultural presente no emaranhado da Rede, nas provocações artísticas, promove “o elemento cultural como elemento de transformação, como principal ator do momento”, em que o resgate do passado histórico serve como instrumento de reintegração político-social. A partir da consciência de suas heranças histórico-culturais o MIAC promove uma transformação no cotidiano dos jovens e adolescentes.

(...) isso é a grande sacação, e isso o MIAC tem é isso que movimento de integração artístico cultural, é para dar conta dessa dimensão do humano que dá conta dessas questões culturais, das questões estéticas, de questões da África. E constrói "a cadeia" a partir daí ...do cotidiano.(Entrevista 1)

A comprovação deste fato é evidenciada nas notícias que circulam nos meios de comunicação sistêmicos de Salvador, principalmente a partir do Primeiro Festival – em que a cidade conheceu uma outra forma de narrar as histórias cotidianas, e uma forma inovadora de aclamar por cidadania e direitos humanos. Conforme entrevistado, "tem cobertura Estatal, em três dias de Festival, você vê jornalistas circulando de manhã, à tarde e à noite no festival... é a sensação, é detonador mesmo" (Entrevista 2)

As notícias a seguir demonstram como o MIAC é retratado nesses dias pelos jornais locais de Salvador.

O MIAC passou a ser incluído nas pautas de jornais, TVs e rádios da cidade. Passou a ser de interesse público. Passou a ser um foco gerador de notícia. E o seu maior instrumento comunicacional encontra-se na potencialidade comunicativa da arte. Os Festivais, sem dúvida, foram grandes exemplos dessa capacidade de comunicação, gerando mobilização político-cultural em Salvador.

4.6 Rede MIAC: rede de redes

É preciso lembrar que para chegar ao novo formato, apresentado no capítulo anterior, que dividiu Salvador em regiões, o MIAC passou por diversos processos de discussão sobre a necessidade da compreensão política de se formar redes regionais. Foram sendo tecidas redes dentro de uma grande rede. Segundo um entrevistado,

O que é mais comum a gente observar em qualquer cidade é que as pessoas se conhecem e se comunicam através de bairros. O conceito de região é subverter a idéia de bairro, e procurar uma definição geo-cultural e definir a cidade entendida quanto a 17 regiões. Cada região dessa articulando [inclui] vários bairros; então ai já é uma construção conceitual, operacional, construída por vários bairros onde a comunicação – e [sobretudo] a comunicação oral –, é muito necessária e presente nessa articulação. (Entrevista 3)

A articulação entre os bairros já havia ocorrido, consolidando-se com os meios de comunicação utilizados em cada região; então, a ação seguinte do MIAC foi a de construir em grupo a metáfora da rede. Assim, todos os conselheiros poderiam compreender didaticamente o processo real do Movimento.

Em 2000, já não eram apenas 15 instituições intercambiando, mas 160 instituições, que após o Festival MIAC (como apresentado no capítulo anterior) passaram a disseminar pela cidade a metodologia do Movimento, utilizando arte e educação.

Neste sentido, tornava-se cada vez mais urgente a inteligibilidade da complexidade da Rede. Esta ação de auto-compreensão do MIAC representa aquilo que Lash³⁰⁷ chamou de

³⁰⁷ LASH, Scott, A Reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In A. Giddens, U. Beck, S. Lash (orgs), *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes, São Paulo: UNESP, 1997.

comunidade reflexiva. O MIAC é um exemplo de que a reflexividade é tanto cognitiva como estética.

retratar isso (a diversidade e complexidade da rede) desenhando, aí essa linguagem do desenho, da arte, da dança, foi através dessa linguagem, elaborando essas configurações na rede (Entrevista 3)

Um trabalho inicial, apresentado pelo Núcleo de Formação em Gestão, para a reflexão a respeito da Rede, do imaginário desta, baseou-se na provocação de que as pessoas presentes citassem os grupos por região.

Vários citaram a Liberdade, vários Itapuã etc, e ali eles iam construíram uma forma de expressão da região, o exercício de romper de estar falando do meu bairro, de estar falando do bairro do outro, poderiam estar nos representando quanto uma expressão de linguagem (Entrevista 3)

Com esse exercício, estava sendo criada a possibilidade de compreensão da dimensão estética comunitária do MIAC por todos os participantes, a fim de se entender que a questão da cidadania passava por compreender que o grupo estava em busca de algo em comum, que entrelaçava os viveres localizados.

Compreender, que a trama da teia, que estavam tecendo era complexa, devido ao fato de que não somente estavam espalhados por toda a cidade, mas também pelo fato do MIAC se constituir como uma Rede de diferentes culturas, e estilos, em busca de um projeto comum, que se complementam, este passou a ser um exercício do cotidiano da Rede.

Assim, tornava-se importante evidenciar as diversas formações possíveis, para manter sua existência enquanto rede, e as diversas possibilidades comunicativas e de expressão do grupo, a fim de ampliar a participação de todas as regiões, e com elas contemplar suas especificidades culturais. Neste sentido, a intenção das formações de comunicação e gestão caminhou sempre na direção de ampliar os canais comunicativos dos grupos, complexificando a interatividade comunicacional no cotidiano vivido.

Esse processo culminou no que um entrevistado definiu como uma "grande bricolage de expressões", na qual expressões de dança, expressões de puxada de rede no mar, expressões

de música emergiram como formas de comunicação e representação das diferentes culturas presentes na cidade.

Mas o mais importante no resultado desta provocação foi que

todos se compreendiam como parte dentro das regiões. Então agora está sendo um processo, onde o maior interesse do grupo agora é partir para os caldeirões multiculturais, que é integrar as regiões em três grandes regiões (Entrevista 3)

Os caldeirões multiculturais, apresentados no capítulo anterior, promoveram um processo para repensar a gestão, repensar a comunicação, a arte, a cultura, desses espaços identitários intra-bairros, abrindo para um novo processo comunicacional incentivando "a fala" das regiões. "Falas" que constróem um devir pluricultural no qual o reconhecimento da complexidade é garantia da perduração social.

Capítulo 5

Educação, Arte e Cidadania no cotidiano do MIAC

*O MIAC traz inspiração
No verso, no olhar, na canção
Esse monte de jovens
Exercitando a cidadania
E transbordando emoção.*

*Não é preciso pedir
Tudo é excitação
É momento de aprendizado
E criação.*

*Quando estamos juntos
Tudo é emoção
Se transforma
Num Imensurável planeta
Que chamamos
ARTE-EDUCAÇÃO³⁰⁸.*

A discussão sobre a cidadania – assim como a da arte como potencializadora das interações socioculturais, ou como meio de comunicação – e seus possíveis significados permeia as atividades do MIAC. O tema sempre foi, e ainda é, debatido incessantemente intra-grupos. Seja em formações, ou em seminários, os miaqueiros utilizam estes espaços para refletir sobre estas questões, o que eles vivenciam seguindo sempre a metodologia de transmutação do conceito.

Busca-se neste capítulo apresentar alguns dos caminhos trilhados no que diz respeito à construção da metodologia de aprendizagem utilizada pelo grupo. Esta descrição analítica tem como objetivo revelar, com o uso das falas dos jovens e educadores, até que ponto está se constituindo uma “pedagogia do desejo e do reconhecimento”. Esta é compreendida como uma pedagogia que utiliza do encantamento e da beleza para atingir o “Ser”, promovendo um sentido diferenciado das pedagogias até então experimentadas nos cotidianos das escolas formais, habituadas a formar crianças e jovens para uma sociedade em que aprender relaciona-se diretamente com possuir, ou seja, que prioriza o aprender-para-produzir-para-possuir, baseando-se no Ter e não no Ser como finalidade última humana.

O capítulo divide-se em cinco itens: o primeiro apresenta a questão da arte na educação; o segundo retoma uma discussão a respeito da relação entre educação e cidadania; o terceiro trata da arte como instrumento político-pedagógico; o quarto descreve as formações pedagógicas do MIAC, e o quinto e último aborda como a metodologia da rede proporcionou o protagonismo de algumas tribos soteropolitanas.

³⁰⁸ Jovens da Escola Estadual Azevedo Fernandes. Relatório MIAC 1999.

5.1 A arte na educação

A questão da arte na educação por muito tempo foi tratada no País a partir de uma perspectiva academicista, na qual esta era pensada enquanto ensino artístico acadêmico e não como ferramenta pedagógica que poderia auxiliar outros tipos de conhecimentos racionais, muito menos como estimuladora da sensibilidade social.

A idéia de a arte possuir a capacidade de promover um espaço de exercício da reflexão e interação – conduzindo o indivíduo à sua própria independência, à busca de sua identidade utilizando sua criatividade –, e do exercício da escolha crítica – possibilitando ao indivíduo exercer sua criatividade e experimentação na descoberta de seus próprios potenciais individuais frente à sociedade – é muito recente na relação histórica entre arte e educação.

É certo que desde o século XIX, os movimentos culturais desempenham um papel de extrema importância na relação entre arte e educação. Eventos culturais e artísticos, como a criação da Escola de Belas Artes no Rio de Janeiro, e a presença da missão francesa e de artistas europeus de renome, definiram nesse século a formação de profissionais de arte no nível institucional³⁰⁹. No entanto, a arte, desde o início da modernidade, encontrava-se encarcerada nos espaços dos que a viviam e a compreendiam como um conceito, aprisionada num campo³¹⁰ onde a legitimidade das obras dão-se no jogo e na disputa entre “experts” não como liberdade de expressão e vivência de estética dos diferentes grupos sociais.

Assim, as mais relevantes interferências sociais e culturais que marcaram o ensino e a aprendizagem nesta área, encontravam-se comprometidas com o ensino artístico, como o desenho, voltado para a preparação dos operários que deveriam atender as necessidades econômicas originadas no século XIX, com o advento do capitalismo.

Com os princípios do liberalismo (que passaram a enfatizar a liberdade e as aptidões individuais) e o do positivismo (valorização do pensamento racional e da exatidão científica), por um lado, e da experimentação psicológica, por outro, influenciando na educação escolar em geral, observa-se o nascimento de teorias pedagógicas baseadas no tecnicismo e no *behaviorismo*³¹¹.

³⁰⁹ Cf, Ferraz, Maria Heloísa C. T., *Metodologia do Ensino de Arte*. São Paulo: Cortez, 1999.

³¹⁰ Pierre Bourdieu em seus estudos sobre cultura, como por exemplo *Les Règles de l'Art*, Paris: Seuil, 1993, esclarece esse jogo em que os artistas se situam, localizam-se dentro do campo com a finalidade de situar sua obra. Assim, a arte não escapou dos valores competitivos instaurados desde as Revoluções burguesas.

³¹¹ Cf, Ferraz, op.cit. Ao longo do século XX registraram-se ações e práticas diferenciadas, representadas por correntes teóricas pedagógicas de pensamento que influenciaram em demasia as tendências pedagógicas do Ensino de Arte no Brasil. Essas tendências pedagógicas são representadas por Escolas de pensamento que se dividem em: Pedagogia Tradicional, Pedagogia Nova e Pedagogia Tecnicista. A **Pedagogia Tradicional** surge nas primeiras décadas do século XX, em que o ensino da arte, no caso o desenho, estava diretamente relacionado à preparação técnica para o universo do trabalho. O que se valorizava neste ensino era o traço, o contorno e a repetição de modelos de objetos que geralmente vinham de fora do País. A boa expressão artística estava na grande capacidade do indivíduo de reproduzir uma cópia perfeita! Esse ensino estava interessado principalmente no produto do trabalho escolar, no qual a relação entre aluno e professor se faz de

No entanto, ao longo século XX, a situação da "arte institucionalizada" é posta em xeque por pensadores e artistas, utilizando-se de ações de interferência social e cultural; as vanguardas artísticas provocaram a sociedade a refletir sobre o lugar e o papel da arte, o que levou mais tarde à instituição do *relativismo estético*³¹², símbolo da pós-modernidade³¹³.

No Brasil, a Semana de 22; a criação de universidades nos anos 30; o surgimento das Bienais de São Paulo, a partir de 1951; os movimentos universitários ligados à cultura popular nos anos 50 e 60; a contracultura nos anos 70 – e suas imprensas alternativas produzindo conhecimentos e informações paralelas ao Estado de exceção³¹⁴; a constituição da pós-graduação em ensino artístico, desde sua introdução até sua expansão por meio da educação formal, e de outras experiências em espaços como museus, centros culturais, escolas de arte e conservatórios, conduziram a importantes transformações na "arte conceitual" aprisionada na academia.

Assim, correlações dos movimentos sociais culturais com a educação e a arte aconteceram ao longo do século XX, enraizadas nas práticas sociais vividas pela sociedade como um todo. No entanto, a arte como uma possibilidade de ensino-aprendizagem transversalizada, ou como uma "pedagogia sensibilizadora" de alguns processos sociais, surgirá no País principalmente após as décadas de 70 e 80, devido às condições históricas do País.

forma autoritária e repressora. No qual o aluno é um mero receptor de verdades absolutas! A **Pedagogia Nova**, também conhecida por Movimento da Escola Nova, tem suas origens na Europa e nos Estados Unidos no século XIX, surgindo no Brasil a partir de 1930, e sendo disseminada a partir dos anos 1950/60 com as escolas experimentais. A ênfase dessa pedagogia é a expressão, como um dado subjetivo e individual em todas as atividades que passam dos aspectos individuais para os afetivos. A preocupação com o método, com o aluno, seus interesses, sua espontaneidade e o processo do trabalho caracterizaram uma pedagogia essencialmente experimental, fundamentada na Psicologia e na Biologia. Nesta linha pedagógica o aluno é visto como um ser criativo, e deve ser estimulado a realizar tarefas que tenham um significado para ele mesmo. Desta forma, foge-se da competitividade e da idéia de perfeição, possibilitando que o aluno desenvolva sua expressão artística através do "aprender-fazendo", da experimentação. A **Pedagogia Tecnicista** teve suas origens a partir da segunda metade do século XX, no mundo, e a partir de 1960, no Brasil. Nela, o aluno e o professor ocupam uma posição secundária. O elemento principal é o sistema técnico de organização da aula e do curso. Os professores acabam por enfatizar um "saber exprimir-se" espontaneístico, na maioria dos casos caracterizando poucos compromissos com o conhecimento de linguagens artísticas. Esta pedagogia é orientada por uma concepção mais mecanicista na qual o que importa é cumprir os objetivos específicos do planejamento de aula. Não há aqui uma valorização nem do sujeito (aluno), nem do objeto (a arte).

³¹² Sobre este assunto ver Beatriz Sarlo, *Cenas da Vida Pós-Moderna*, Rio de Janeiro:UFRJ, 1997.

³¹³ Cf. Sarlo, op.cit.: 148-149, "não haveria outra saída senão o relativismo tolerante, uma posição que teria tornado radicalmente impossível tanto a arte do século XIX, desde o romantismo até o impressionismo, quanto as vanguardas do século XX. Esses movimentos tiveram a vocação do absoluto e sua experimentação estética sustentou, sem reticências, convicções excludentes, partidárias e conflitantes...a ficção que possibilitava a cabeça bifronte da modernidade foi banida: por um lado, sua vocação universalista e sua tendência à exclusão das diferenças; por outro, seus desejos de objetividade e racionalidade...Com a ruptura desse espírito chamado moderno...hoje só é possível reconhecer uma confusão de trilhas diversas"

³¹⁴ Existem diversas experiências e produções a respeito deste assunto, mas encontramos no trabalho de Alexandre Barbalho, *Cultura e Imprensa Alternativa*. Fortaleza: UECE, 2000, um exemplo da produção e distribuição da imprensa alternativa em cidades nordestinas como Fortaleza e Salvador.

Será com a retomada do movimento de organização de educadores – principalmente das associações de arte-educadores –, desde o início dos anos 80, que se transformou o caráter tecnicista no que diz respeito a arte³¹⁵ na educação. Paralelamente, desenvolveram-se a discussão e a luta para a inclusão da obrigatoriedade da arte na escola e na redação da Nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, após a Constituição Brasileira de 1988; bem como, a retomada das investigações e experiências pedagógicas no campo da arte, e as novas concepções estéticas e tendências da arte contemporânea, modificando os horizontes artísticos e consequentemente a docência em arte, juntamente com os debates sobre conceitos e metodologias do ensino de arte – realizados em caráter nacional e internacional.

Essa transformação ocorreu devido à influência provocada tanto pelo debate no centro da epistemologia educacional³¹⁶, como pelas práticas político-educativas promovidas pelos Novos Movimentos Sociais. Assim, na década de 1980 – pós período ditatorial – vimos reemergir no País o debate sobre a importância da teoria libertadora, paralelamente ao surgimento de uma nova proposta pedagógica, denominada pedagogia histórico-crítica. Essas duas correntes teóricas influenciam até os dias atuais, no Brasil e no mundo³¹⁷, as discussões em torno de uma educação mais democrática, ou de uma educação cidadã.

5.1.1 A pedagogia libertadora e a pedagogia histórico-crítica

A pedagogia libertadora, ou educação popular, nasce na década de 60 a partir de discussões sobre a importância da *práxis*. Teve como seu maior expoente Paulo Freire (1921-1997), que fazendo uso do seu método de alfabetização de adultos, revolucionou o campo da pedagogia ao propor uma educação horizontalizada e com pés fincados nos intercâmbios dos saberes que refletem cultura³¹⁸.

Os temas de suas obras abordam desde narrativas pessoais com o intuito de descrever a importância da educação na vida das pessoas, como sobre a conjuntura político-social vivida no País nas décadas em que produzia seus textos. Em *À Sombra desta Mangueira*³¹⁹, por exemplo, Freire discute a questão da violência e da marginalização que afetam o País, enfatizando sua postura crítica e sua preocupação com a formação real do ser humano.

Para tanto, Paulo Freire propõe que o saber - se visto como uma grande aventura, como um desconhecido a ser revelado, e que ao incorporar a pessoa segue na aventura fazendo parte dela, resignificando o próprio saber, assumindo uma postura de interação e de reflexão sobre o que se aprende - pode ser incorporado à vida

³¹⁵ A elaboração dos Parâmetros Curriculares Nacionais de Arte pela Secretaria de Ensino Fundamental do MEC em 1997/98 e o Referencial Curricular Nacional para a Educação Infantil, em 1988, são exemplos desta transformação ainda em curso.

³¹⁶ Sobre o tema ver Gadotti, M. *História das Idéias Pedagógicas*. São Paulo: Ática, 1993.

³¹⁷ Cf. Carlos Rodrigues Brandão (2002), basta olharmos para o número de Institutos Paulo Freire que estão espalhados pelo mundo.

³¹⁸ Ver Freire, P. *Pedagogia do Oprimido*, São Paulo : Paz e Terra, 1993.

³¹⁹ Freire, P. *À Sombra desta Mangueira*, São Paulo: Olho D'água, 1995.

de qualquer pessoa, em qualquer idade, para que esta tenha acesso à leitura do mundo e das palavras que compõem este mundo³²⁰.

A leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele. Linguagem e realidade se prendem dinamicamente. A compreensão do texto a ser alcançada por sua leitura crítica implica a percepção das relações entre o texto e o contexto³²¹.

Neste sentido, opunha-se ao modelo de ensino-aprendizagem baseado no pensamento positivista-tecnicista, que não propunha a criatividade e a interação, e sim a reprodução do conhecimento para se atingir uma especificidade técnica de “melhor qualidade”.

Desde o começo dos anos sessenta ele opunha a uma educação bancária – hierarquizada, conteudística, memorizante, dual, parcelar, a-criativa, a-crítica e competitiva – a proposta de uma *educação como prática da liberdade*. Uma de suas dimensões era bem esta: uma educação tornada horizontal. Uma pedagogia saída da “fila de carteiras” para o “círculo de cultura” e colocada à volta da mesa, dentro da experiência da abertura à conversa transformada em um diálogo. Um diálogo vivido como uma transação de saberes não possuídos por ninguém de maneira completa³²².

Paulo Freire propôs a valorização do diálogo crítico – mantido com o jogo constante entre consciência e comunicação³²³ – no qual a realidade do aluno deveria estar representada na relação ensino-aprendizagem. Essa relação pressupõe mútua aprendizagem, vivenciada em gestos, de trocas de saberes em que o professor (educador) é também a “pessoa-que-aprende” a ensinar a aprender o saber para o outro, e ele mesmo Ser.

Neste sentido, Brandão recorda-nos que na obra de Paulo Freire o educar não se aprisiona na escola. Ele rompe seus muros rígidos contemplando o mundo vivido, o mundo experimental e real que possibilita o reencontro com o sensível do humano.

Educa-se dentro e fora da sala de aula, dentro e fora da escola...Há sempre uma dimensão pedagógica em todo o encontro entre pessoas. Toda a relação pode embutir e fazer valer algum momento de mútua aprendizagem, dentro do qual acaba sendo vivido, de maneira mais ou menos motivada um gesto de trocas de saberes. Um começo a um convite de reciprocidades entre imaginários, entre idéias e entre valores. Sempre que eu saio diferente e melhor do que era antes, por haver compartilhado

³²⁰ Ver sua obra *A Importância do ato de Ler*. São Paulo: Cortez, 1992

³²¹ Freire, op.cit, 1992:11-12

³²² Brandão, op.cit, 2002:330

³²³ Cf. Carlos Rodrigues Brandão op. cit: 338. “Sobre aquilo que nos anos sessenta gostávamos de chamar de ‘a comunicação das consciências’. Um diálogo amoroso e fecundo, mas, ao mesmo tempo, crítico e indignado diante das injustiças sociais. Um entretocar idéias e pontos de vista envolvidos pela motivação crescente de uma presença ativa na vida social cotidiana e no processo de construção da história de uma humanidade, pouco a pouco resgatada e libertada do mal, que, se um dia foi gerado por mãos humanas, pode ser também extinto pelo trabalho de mãos e de mentes humanas.”

algo com alguém, houve ali um momento de ensino-aprendizagem entre nós. Logo, um momento peculiar da experiência plural e complexa de algo a que damos o nome de educação³²⁴.

A pedagogia histórico-crítica surge no início dos anos 80, apresentando-se como uma proposta teórico-dialética com a finalidade de superar tanto os limites das pedagogias não-críticas, representadas pelas concepções das pedagogias tradicional, escolanovista e tecnicista, como o “imobilismo” das teorias pedagógicas crítico-reprodutivistas confinadas no âmbito da revolução educacional, não abarcando toda a sociedade, numa proposta de transformação cultural.

Para os teóricos da teoria histórico-crítica, a escola representa um instrumento “aglutinador” de conhecimentos produzidos socialmente, em que o indivíduo venha a exercer uma cidadania mais consciente, crítica e participante. Ou seja, deve servir como espaço público, em que cada indivíduo possa construir, e repensar, seus cotidianos de uma forma mais crítica. Onde ele descubra a sua própria história.

Estas duas teorias fazem parte ainda hoje do cotidiano das discussões realizadas na sociedade civil (no sentido habermasiano) sobre educação e cidadania no Brasil. Como exemplo, podemos citar os debates promovidos no Fórum Social Mundial e no Fórum de Educação, em Porto Alegre, nos anos de 2001, 2002 e 2003; nos quais pudemos presenciar a força deste tema no cotidiano dos movimentos sociais. O MIAC também participou destes debates levando sua experiência em unir arte a pedagogia para fazer da cidadania experiência vivida, ação, e não representação idealizada. A arte, na discussão proposta pelo Movimento, transformou-se em ferramenta dialógica, educativa na promoção da liberdade da potencialidade estético-comunicativa das crianças e dos jovens soteropolitanos excluídos da cidadania liberal.

5.2 Educação e cidadania: o resgate histórico como elemento de transmutação social

O MIAC, desde sua formação, inseriu em sua pauta o debate sobre cidadania e democracia. Para a Rede não há como dissociar o trabalho que realizam desses dois conceitos. Ao apresentarem o ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) para crianças e jovens, com quem trabalham, necessariamente tangenciaram o debate acerca da democracia, dos direitos humanos e da cidadania³²⁵.

Neste sentido, as discussões iniciais sobre estes temas são de extrema importância para o grupo, que aposta na educação e na arte como promotoras de auto-estima e reconhecimento individual e coletivo para, adiante, atingir políticas públicas locais.

O conceito de cidadania tem origem na palavra cidade, civitas em latim. Na origem grega, por sua vez, pólis significa cidade, dando origem à palavra política. Assim, política e cidadania são conceitos equivalentes; o

³²⁴ Brandão, op.cit., 2002:327.

³²⁵ Aí encontra-se o porquê desses temas terem sido eleitos como temas gerais dos Festivais MIAC.

que os difere é a origem: uma grega, outra romana. Historicamente fizeram-se diferentes usos da palavra cidadania e do significado do "ser cidadão". De maneira geral, a literatura que trata sobre o tema apresenta o conceito de cidadão a partir de duas grandes concepções: uma concepção liberal e uma concepção republicana³²⁶.

De acordo com a concepção liberal, o ser cidadão é definido pelos direitos subjetivos que o indivíduo tem diante do Estado e dos demais cidadãos. Ou seja, estes seriam os indivíduos que estariam na sociedade em busca de alcançar suas necessidades privadas, individuais, pois têm como garantia a proteção de um Estado também liberal, que reconhece os direitos individuais acima dos direitos coletivos. E mais do que isto, assegura aos cidadãos a possibilidade de fazer valer seus interesses privados por intermédio de eleições e da composição do parlamento e do governo, já que escolhem seus representantes para influenciar nas decisões administrativas do Estado.

Desta forma, os cidadãos podem controlar em que medida o poder do Estado se exerce no interesse deles próprios como pessoas privadas. Os interesses políticos, administrativos, culturais etc. são sempre disputados por indivíduos privados, que fazem suas escolhas racionais frente ao Estado de Direito. Esta seria a representação da cidadania formal, que dá maior ênfase à garantia dos direitos formais. Direitos como o de ir e vir, obtenção de documentos, acesso a políticas públicas, como as de educação, saúde, assistência social e transporte.

De acordo com a concepção republicana, o status de cidadão não é definido pelo critério desta liberdade de escolha privada. Ser cidadão é ter o direito de participação e de comunicação política. Ou seja, ter a garantia de poder participar de uma prática comum, cujo exercício permite aos cidadãos converterem-se no que desejam ser como indivíduos. Ser cidadão dentro desta concepção significa ser autor político responsável de uma comunidade de pessoas livres e iguais. Assim sendo, a eleição, ou o processo eleitoral, não serve apenas como uma forma de controle da atividade do Estado por cidadãos, bem como não cumpre um poder de ligação entre Estado e Sociedade, pois se entende que o poder administrativo não detém esse poder isoladamente.

De onde então provém este poder? Ele se origina no poder comunicativo gerado na prática de autodeterminação dos cidadãos e se legitima na medida em que protege essa prática por meio da institucionalização da liberdade pública. Nesta concepção, os cidadãos republicanos não estão apenas preocupados em garantir a existência de um Estado que lhes assegure a proteção de direitos individuais, mas sim a existência de um Estado que lhes garanta a pluralidade de idéias para que, numa discussão pública, se possa chegar a um acordo para o bem comum.

³²⁶ Ver Vieira, Liszt. *Cidadania e Globalização*, Rio de Janeiro:Record, 1997 e Jurgen Habermas, *Soberania Popular como Procedimento*. São Paulo: *Novos Estudos*, no.26, 1990. e *Três Modelos Normativos de Democracia*. São Paulo: *Lua Nova*, no.36, 1995.

Esta concepção representa uma outra perspectiva de cidadania. Ela amplia os direitos formais também para os direitos que dizem respeito ao voto, à organização social, à filiação partidária, à manifestação das vontades e à expressão das opiniões, e o que importa é o bem comum. Contudo, é importante perceber que nesta perspectiva o indivíduo acaba por se diluir no coletivo.

Há uma outra perspectiva, mais contemporânea, que vai além destas duas apresentadas acima e que nos conduz a pensar na cidadania construída a partir das experiências cotidianas, considerando os bens civis, sociais, políticos, culturais e étnicos. Esta concepção é denominada deliberativa³²⁷.

Esta concepção de cidadania tem como base o princípio de que a prática da cidadania efetiva-se somente no momento em que ocorre um consenso entre cidadãos que partilham a mesma cultura. É com a prática argumentativa e comunicativa, ocorridas nos enfrentamentos cotidianos, tanto dentro da sociedade e dos grupos sociais, como entre sociedade e Estado, que efetivamos a democracia. Ou seja, o cidadão é aquele que desenvolve a potencialidade comunicativa em sua vida cotidiana. É aquele que se posiciona nos espaços públicos, e que se utiliza das normas e das leis como ações eficazes de garantia de institucionalização dos seus anseios e demandas sociais políticas, culturais etc. O interessante é perceber que esta concepção não trata os indivíduos nem como um ator coletivo que reflete o todo (o Estado) e age por ele em busca de um sonhado bem-comum, nem como atores privados que agem independentes em processos de garantia de poder individual (Mercado).

A cidadania na democracia deliberativa constrói a idéia de um sujeito ativo³²⁸, que navega livremente numa sociedade civil, a qual tem como fundamento espaços públicos comunicativos autônomos, tanto do sistema econômico, quanto do sistema administrativo do Estado (mundo dos sistemas habermasiano). Esta concepção apresenta o cidadão como aquele sujeito que constrói sua cidadania a partir da experiência de participação no coletivo. O sujeito sai do seu mundo privado para exercer sua participação na esfera pública, na coletividade.

O MIAC apropria-se deste último conceito de cidadania e o mescla com a questão histórica cultural do cotidiano vivido. Ou seja, não basta discursar sobre os conceitos a fim de atingir uma reflexão cognitiva com os jovens, mas é preciso também criar uma situação educativa na qual a hermenêutica, a afetividade e a estética³²⁹ estejam incluídas na reflexão cotidiana da comunidade.

A forma encontrada pela Rede para que ocorra a possibilidade desta aprendizagem fundamenta-se na interação dialógica crítica, na qual se considera que todos os indivíduos, ou grupos, possuem suas histórias e cultura, e que estas necessitam ser consideradas no momento da aprendizagem. Assim, o passado serve como referência cultural importante para se compreender o presente e “imaginar” um futuro. Neste sentido, seus integrantes constroem a cidadania utilizando a experiência da interculturalidade; com isso não se relacionam apenas com os indivíduos de mesma cultura, como proposto pelo conceito apresentado por Habermas, mas trabalham dentro da perspectiva da possibilidade do diálogo intercultural.

³²⁷ Ver Jurgen Habermas, *idem*.

³²⁸ Ver Vieira L., *Cidadania e Globalização*, R.J: Record, 1997.

³²⁹ Como apresentado no primeiro capítulo

Encontramos nas práticas socioeducativas do MIAC a busca cotidiana em integrar o passado ao presente. As perguntas Quem sou eu? Qual a história do meu bairro?, inicialmente propostas aos jovens ao entrarem em qualquer uma das oficinas e formações, descrevem esta incorporação histórico-cultural para a compreensão do presente e da diversidade de possibilidades de formas de vida social.

Há, nessa prática a intencionalidade de mostrar aos jovens que a tradição, com base na memória e na história, é constituidora de suas experiências, vividas hoje em termos socioculturais. E que o "futuro" pode ser construído hermenêuticamente com "pés" fincados na diversidade cultural, sem utilizarmos um único "modelo sociocultural" como parâmetro de desenvolvimento humano.

É importante grifar que esse exercício, do qual participamos ao longo da pesquisa de campo, em 2002, não é utilizado para afirmar uma identidade fixa, ou um retorno idílico ao passado, mas sim para reconstruir a história pessoal dessas crianças e jovens, que na sua grande maioria perderam o encantamento com o mundo, diante de tanta desigualdade e violência cotidiana. Mostrando-lhes que também têm cultura e história, o MIAC resgata sua auto-estima, promovendo o reencantamento comunitário.

Uma das pedagogas responsáveis pela formação em Arte-Educação descreve-nos esse processo. Segundo ela,

a nossa metodologia é através desse **quem sou eu**. A gente acaba chegando nos avós, nos ancestrais, nos meninos. E eles são sertanejos, eles estão aqui mais eles vieram de outras cidades. O que se encontra é o Brasil nesses elementos que se formou. Aqui é um centro de pesquisa que caminha nessa direção, de se encontrar e de encontrar onde a gente está, é o Brasil dos bairros, a cidade. Quem sou eu? Qual é o meu bairro? Qual é o meu grupo? Qual é a minha cidade? Qual é o meu país? Vai mergulhando no que falta como discurso, como expressão artística. E aí essa expressão não é apenas um processo de educação, mas um processo de cura de cada pessoa, cura desse mundo, que caminha para uma coisa muito doente, muito insalubre. (Entrevista 4)

O esforço em responder a essas questões conduz os jovens a redescobrirem suas histórias e a obterem contato com sua "cultura local", resignificando sua história individual e coletiva. A indagação leva-os à compreensão de que habitar o subúrbio, como os Alagados ou Paripe, não representa estar à margem histórica e cultural de Salvador, mas sim possuir uma história e cultura diversa daquela refletida como sendo a "história oficial".

Neste sentido, as diferentes histórias vão sendo resgatadas e os jovens passam a compreender que não necessariamente precisam "sair de seu lugar" para serem reconhecidos socialmente. Ao reconhecerem suas histórias, reconhecem-se a si mesmos, descobrem suas identidades (poliidentidades, como propõe Edgar Morin³³⁰) e estabelecem suas identificações³³¹. Esse reconhecimento engendra auto-estima no grupo que por sua vez passa a compreender que as experiências da vida cotidiana são sedimentadas por um húmus repleto de diversidades de histórias e valores culturais.

³³⁰ Ver Morin, E. *A Inteligência da Complexidade*, São Paulo: Peirópolis, 2000a.

³³¹ Como apresentado no capítulo 2 com o uso da obra de Michel Maffesoli.

Uma das jovens integrantes do MIAC relata sobre a importância dessa metodologia reflexiva que os faz buscar compreender suas “histórias mínimas” para atingirem a compreensão do *status* de cidadania. O importante dessa ação reflexiva (estética e comunicativa) é que os jovens acessam sua cultura³³².

...a identidade cultural, porque eu penso assim, que a primeira coisa que a pessoa tem que fazer, a primeira que se pode fazer, é saber o que aquela pessoa é dentro desse mundo, quando eu vim e por que eu vim? Da onde eu vim? Eu vim de meus pais. E meus pais vieram da onde? AH! O meu pai veio da Farinha, o meu veio de Feira de Santana. Então seus pais não eram daqui, por que vieram para cá? Descobrir no nosso bairro, e olhar e descobrir uma coisa diferente... tem gente que trabalha o profissional, de inserção no mercado de trabalho, ensinam uma profissão, mas com profissão ele nem sabe para que lado ele vai, nem se queria aquela mesma profissão, mas quando a gente se pergunta quem é a gente e para a onde a gente vai, a gente valoriza primeiro as coisas, dignidade...quando a gente se conhece, a gente sabe que a gente presta, a busca da dignidade, quem sou eu? E que lugar é esse? De que terra é essa? Dentro das perspectivas é muito bom que os meninos se multipliquem, e eles já fazem isso, eles se multiplicam nas escolas. (Entrevista 6)

Essa prática da comunidade que se reflete, ou “comunidade reflexiva” como indicada por S.Lash³³³, culmina no entendimento de que não é preciso a busca da homogeneidade para se atingir a democracia, ou os direitos de cidadania. Pelo contrário, o entendimento da complexidade do social é dia a dia traçado e pensado pelo grupo, a fim de garantir o direito de dizer o “que são”, e de “qual lugar” estão falando.

No MIAC emergiu, assim, a possibilidade de se pensar e de se colocar em prática uma “forma” de ensino-aprendizagem que garante a circulação entre o passado histórico, o presente e o futuro (desejoso). Essa perspectiva de incluir o reconhecimento do passado para se atingir uma educação, ou uma aprendizagem integradora das diversas culturas aparece constantemente na obra de Edgar Morin³³⁴. Conforme o autor,

³³² Entendemos que cultura não é simplesmente um referente que marca uma hierarquia de “civilização”, em que uma sociedade é mais civilizada que outra, e por isso “mais avançada”. Ou ainda que “ter cultura” significa ter acesso a bons estudos, à educação, à conhecimentos diversificados, ou ser um intelectual que “sabe pensar o mundo”. Mas sim a maneira de viver total de um grupo, sociedade, país ou pessoa. Cultura é um mapa, um receituário, um código pelo qual podemos entender como as pessoas de um dado grupo pensam, vivem, se organizam, se vestem, festejam, trabalham, comem, estudam e modificam o mundo e a si mesmas. Cotidianamente estamos reencontrando-nos e reafirmando-nos culturalmente com o outro e através dele, formando e construindo códigos comuns. E é justamente esse comum entre o eu e o outro o que nos une, o que aproxima os interesses múltiplos (racionais, emocionais, objetivos, subjetivos), é o que dá sentido à existência social, é o que podemos denominar de cultura. Entendemos por cultura, então, o conjunto das práticas e relações sociais e simbólicas de uma determinada sociedade. Entendendo que ela é dinâmica, híbrida e fluida, o que significa que não existem culturas “puras”, intocadas e isoladas. E que também não existe uma cultura melhor do que outra, mas sim uma cultura diferente da outra.

³³³ Como indicado no capítulo 1.

³³⁴ Morin, E. *Os sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*, São Paulo:Cortez, 2000b.

não se deve mais continuar a opor o futuro radiante ao passado de servidão e de superstições. Todas as culturas têm virtudes, experiências, sabedorias, ao mesmo tempo que carência e ignorâncias. É no encontro com seu passado que um grupo humano encontra energia para enfrentar seu presente e preparar seu futuro. A busca do futuro melhor deve ser **complementar**, não mais antagônica, ao reencontro com o passado³³⁵.

A idéia de complementaridade, como apontada no capítulo anterior, transforma a postura política do Movimento diante do Estado. A perspectiva trabalhada pelo MIAC corrobora com o pensamento acima, pautando-se num indivíduo que se constrói cotidianamente, tendo como referência uma ética da cidadania. Esta ética é representada com a utilização da idéia de que cada sujeito não é apenas sujeito de direitos garantidos pelo Estado (um cidadão pleno), como também tem, em princípio, plena capacidade de participação e interação social, baseando-se em sua identidade pessoal e cultural, seus interesses e projetos, isto é, **como sujeito de desejo, interação e comunicação**.

O cidadão do MIAC é um sujeito ativo, que exercita sua potencialidade estético-comunicativa, diante do processo social, que encara dia a dia o desafio de não impor um valor como absoluto, buscando defender contextos sociais, culturais e políticos nos quais todos os indivíduos possam ser sujeitos construtores de suas histórias individuais e coletivas, onde o conceito de liberdade pode ser definido como a possibilidade que cada sujeito tem para realizar suas próprias escolhas, exercer suas potencialidades e utilizando-se delas engendrar reconhecimento social.

Não se ignora que, para isso ocorrer, é necessário que este sujeito tenha a oportunidade de fazer suas escolhas. Ou seja, que tenha acesso garantido a todos os bens sociais, civis e políticos, como a educação e a saúde, por exemplo, para poder estar no mundo dizendo "o que quer e de que forma quer".

Esta forma de olhar e vivenciar a cidadania garante a potencialidade ativa diante do Estado, e permite uma liberdade de ação e de transmutação da realidade social. Para esses indivíduos, o Estado não é o grande provedor de suas vidas, mas sim um interlocutor, e um órgão capaz de garantir e assegurar as conquistas civis, políticas, sociais e culturais.

Com relação ao ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente), por exemplo, os jovens do MIAC dialogam sobre o mesmo constantemente em seus espaços educativos (formação, oficinas, peças teatrais, poesias etc). Nas formações às quais participamos, e nos diálogos propostos dentro de algumas instituições, como o CRIA, os jovens com os quais convivemos ao longo dos dois meses de pesquisa apresentaram um discurso muito interessante no que diz respeito ao tema. Uma das falas evidencia que o papel do MIAC não é o de revolucionar, ou radicalizar, os direitos impressos no ECA, mas sim o de auxiliar os jovens a descobrirem seus direitos e acessarem os canais comunicativos em suas comunidades para atingir as políticas públicas.

³³⁵ Morin, op.cit., 2000b:77

O MIAC é a oportunidade que a gente teve, não só eu, mas, todas as pessoas que mobilizaram os lugares, que sensibilizaram as pessoas, de estar trabalhando em parcerias. Quer queira ou não, quando a gente faz alguma atividade ou plano de ação e propõe para a comunidade atividade, precisa se ter o respaldo. O que é o respaldo? Uma instituição que diga que apoia, que diga que faz parte disso. O MIAC surgiu como uma forma de buscar em rede. Como instrumento de sensibilização, que as pessoas precisam ter uma base da onde estão entrando, principalmente a região 13, que acompanha o circuito ferroviário, que é periferia de Salvador, que as pessoas se preocupam com outras coisas, com educação precária, com saúde, com lazer. Todos os problemas com as condições de vida deixam as pessoas super preocupadas com isso. (Entrevista 6)

A idéia de complementaridade apresenta-se também na ação desses jovens, que compreenderam que demandar políticas públicas não significa apenas reivindicar cidadania por intermédio de instituições partidárias; esse é apenas um dos caminhos. É preciso tecer junto, e para que a trama societal cresça é necessário comunicar, com uso da arte e da educação, as diversidades culturais da cidade. Conforme uma das jovens,

E eu já percebi que a política partidária não me diz muito o que fazer...Política partidária, às vezes a política partidária faz um trabalho legal, muito bom, mas o que eu posso fazer para ajudar ela? Porque ela precisa ser ajudada. Então a criança é minha guerra, essa é minha guerra, é isso que eu quero fazer, minhas armas são as artes, e que quero estudar para poder levar isso para lá [para o Paripe, bairro em que vive]. (Entrevista 6)

Assim, esses jovens realizam o trabalho cotidiano na busca do entendimento coletivo de que a unidade (complexa), a mestiçagem³³⁶ e a diversidade cultural, principalmente a cultura nordestina, devem estar presentes nas questões cotidianas do Movimento, a fim de se desenvolver uma cidadania que seja contrária à homogeneização e ao fechamento. Cidadania que represente os "princípios" da Rede³³⁷.

5.3 A arte como instrumento político-pedagógico

³³⁶ Cf. Edgar Morin, op.cit., 2000b: 78. "A mestiçagem não é apenas a criação de novas diversidades a partir do encontro; torna-se, no processo planetário, produto e produtor de religação e de unidade. Introduce a complexidade no âmbito da identidade mestiça (cultural ou racial)...o mestiço, ele sim, pode encontrar nas raízes de sua poliidentidade a bipolaridade familiar, a étnica, a nacional, mesmo a continental, permitindo constituir nele a identidade complexa plenamente humana".

³³⁷ Conforme os princípios da Rede, cidadania significa: menino, menina, homem, mulher, pai, mãe, filho, filha, escola, trabalho, progressista, aprender a ser, a ter, a aprender, sujeito social de direito, participação, inclusão, poder, exercício pleno da busca de garantia de direitos e direito à cidade. Sentidos e Significados do MIAC: Uma Reflexão sobre os Princípios. Texto construído por educadores e jovens das instituições da Rede que contribuíram na construção do III Seminário, desenvolvendo o Instrumento de Avaliação do MIAC, 2000.



Foto: Mila Petrillo

Figura 12: Cena de uma peça teatral criada pelos jovens no II Festival MIAC.

Talvez o fato de as teorias pedagógicas estarem distanciadas do mundo social cotidiano tenha colaborado para que os espaços de educação passem a ser vividos como um privilégio, dos eleitos, dos intelectuais, dos mestres que distribuem seu saber àqueles que “nada sabem”.

Isso nos remete àquela figura do professor catedrático que, do alto da sua tribuna, profetiza para os discípulos as verdades sobre o mundo. Verdades que só aqueles que desenvolveram seus saberes em universidades, em especializações, concluem como ninguém e que, como vanguarda e guardiões do saber têm o dever nobre e a legitimidade, quase natural, de as repassarem para os “homens comuns”, quase sempre considerados “sem sabedoria”.

E foi exatamente assim que o espaço da aprendizagem veio se constituindo ao longo dos séculos XIX e XX, no Brasil. Professores corporativizaram o saber em torno da sua profissão e afastaram-se do cotidiano, do mundano, que também é, sem dúvida, um grande espaço de educação e de aprendizagem.

Comprometendo-se em reproduzir as normas e os valores formais, presentes nas estruturas da formação da sociedade brasileira, seguindo os Planos Nacionais de Educação (PNE), educadores esqueceram de que deveriam desempenhar um papel importante na mediação entre Escola e Sociedade/Comunidade.

Esse esquecimento não se deu por vontade individual, mas sim pelo próprio “lugar” de onde estavam falando. Convém dizer que o “lugar” representa mais do que uma simples fala, representa uma carga cultural e ideológica importantíssima para a relação ensino-aprendizagem.

Neste sentido, o cotidiano de cada sujeito “aprendiz-ensinante” é um espaço de ressignificação de todos os conteúdos apreendidos, de maneira formal, nas instituições de ensino e é “ali fora” que essas reelaborações se tornam momentos de transformação e construção, assim como de intolerância e de simples reproduções, dependendo da forma como são reelaboradas.

O fato é que os educadores contemporaneamente discutem – e aqui incluímos os que constituem o MIAC –, sob a luz de teorias como a de Paulo Freire ou a de Morin, a necessidade de reincorporar às práticas educativas esse cotidiano que também é aprendido.

O MIAC evidenciou a importância de se fazer a crítica aos modelos educacionais que não consideram o cotidiano vivido e a realidade dos jovens soteropolitanos. Os jovens que fazem parte dos projetos sociais do Movimento, em Salvador passam a exercer um papel de articuladores comunitários locais e regionais, em que o sujeito “aprendiz-ensinante” representa “a Ponte” simmeliana. Ao freqüentarem as escolas formais, os projetos sociais, e ainda as formações oferecidas pelo MIAC, transformam-se em “meios” pelos quais os valores e aprendizados se multiplicam pela cidade com a ferramenta estético-comunicativa proposta pela Rede: a arte-educação.

Um exemplo do que estamos descrevendo está expresso na fala de uma participante do MIAC que constrói “as pontes”, possibilitando incluir o que aparentemente está “à margem” na história da cidade. Com a intenção de resgatar as potências dos jovens descrentes das instituições modernas, representados no discurso e conteúdo da escola formal, ela passou a usar o teatro como ferramenta estético-comunicativa em seu bairro, utilizando-se da provocação educativa reflexiva proposta pelo MIAC. Conforme ela,

O nome da peça é *Quem Somos Nós?* O que eu questionei é que nas escolas públicas de Salvador nunca se falava das histórias dos bairros. E a história da colonização do Brasil tem muito a ver com a história dos bairros, principalmente com a história do bairro de Paripe. Eu fui pesquisando no CEAL, no CEAFFRO, na UFBA, na UFBA encontrei alguma coisas, mas em outros locais eu não encontrei nada falando sobre o reduto ferroviário, a não ser os trabalhos feitos pelo *Roda Pião*, um trabalho feito com adolescentes lá em São Bartolomeu, feito há muito tempo, que falava especificamente sobre isso. Eu disse: *não, a gente tem que fazer um relação da história que se perde todo o tempo, nas salas de aula não tem discussões sobre isso...*

... eu liguei para Regia e ela falou de ampliar para outros bairros que não fazem parte do Paripe, mas fazem parte do subúrbio, e aí a gente mudou o foco, começou a trabalhar com as pessoas que não conheciam o MIAC, daí o resultado que todas as escolas públicas, a gente mandou o recado e os multiplicadores foram lá falar sobre isso. E aí eu peguei os recortes de jornais fui no jornal A Tarde, peguei os recortes de jornal sobre o bairro e levei, e levei um texto que falava sobre o índio, tupiniquim, e levei também um texto de Darci Ribeiro e do ECA. Ai meu Deus onde que eu paro, e aí eu levei as poesias. Quando eu cheguei tinha mais de 20 coordenadores perguntando para mim: e agora? Aí peguei a fita do MIAC e comecei a mostrar: esse é o MIAC, e a proposta que a gente tem que se envie cinco adolescentes de cada escola para a gente conversar sobre isso, sobre essas questões. Aí eu joguei os recortes de jornal que falavam do subúrbio muita coisa ruim e poucas coisas boas e eles começaram a discutir sobre isso. Eu não falei quase nada e a discussão foi maravilhosa... Depois da discussão eu li o textinho do Tupiniquim. O Tupiniquim era um índio refletindo sobre a sociedade capitalista... Ele tirou uma pena do seu cocar e ficou com pena do homem. Quem era

Tupiniquim? Aí eu peguei recortei no movimento dadaísta e começamos a construir frases com isso...tenho essas frases guardadas...Depois com essas frases comecei a explicar que eu estou fazendo não é nada bonitinho, é obrigação. Obrigação não, mas está assegurado! Isso, faz parte do ECA, e aí eu li a parte, que toda criança tem o pleno direito de desenvolvimento, de educação, arte, cultura e lazer. E alguma coisa de Darci Ribeiro, que falava que a falta de comunicação entre as etnias era falta de educação e comunicação, e foi maravilhoso, e no outro dia quando eu entro na sala, tem mais de 70 adolescentes. E a gente ficou conversando aquela alegria.... o resultado entre os que fizeram parte da oficina de produção, e os que assistiram todas as oficinas e fizeram as peças de teatro - que foi aquilo que você viu lá – foi a peça de teatro completamente voltada para questão da identidade cultural. (Entrevista 6)

A prática educativa dos projetos – que fazem parte do Movimento, como o CRIA, a Escola de Artes do Circo Picolino³³⁸, o Projeto Axé e o Bagunção – demonstra que na medida em que nos aproximamos de outras formas de conhecimento que não a formal, abrimos a possibilidade para outras formas de relação entre escola e aluno, pois cada conhecimento não-formal, incorporado nos espaços formais de educação, representa a potencialidade de transformar o “mundo da vida” de cada um daqueles que aprendem. Essa relação estabelece-se por uma relação de respeito mútuo, numa relação íntima com o outro.

Essa relação íntima passa pelo prazer de “estar no lugar”. Esse prazer de estar ali intercambiando conhecimentos e histórias é o que conduz a prática educativa a uma pedagogia não mais punitiva, castradora e repressiva das expressividades que estão para além da escrita.

Não restam dúvidas de que as complexidades que emergiram com a sociedade globalizada trouxeram para a educação uma série de questionamentos no que tangencia o seu papel, assim como também ao que realmente envolve o espaço educativo.

Com a emergência da sociedade moderna, viu-se crescer, cada vez mais, a importância da educação como aquela que possibilita ao ser humano o acesso ao conhecimento, cada vez mais racional, como ferramenta imprescindível para sua participação, de maneira plena, na sociedade capitalista de bens e serviços. A educação passou a ser vista como um elemento fundamental de abertura para o progresso, bem como para o encaixe dos indivíduos na sociedade moderna, entendida como uma sociedade dotada de racionalidade, que por muitas vezes se confunde com racionalização, por não obter a capacidade de dialogar com a realidade, ignorando “os seres, a subjetividade, a afetividade e a vida irracional”³³⁹.

³³⁸ Através do folder de divulgação da Escola Picolino (ANEXO 8) pode-se observar o “encontro” entre arte e pedagogia transmutando as regras filosóficas das escolas formais. A frase: “Da Rua à Fama...O que nos interessa é o impossível!” , é representativa da prática educativa refletida a partir da possibilidade de criação e não da necessidade de reprodução e aceitação do que já foi postulado.

³³⁹ Cf Edgar Morin op.cit, 2000b:23, A racionalidade é distinta da racionalização, pois “a racionalidade é a melhor proteção contra o erro e a ilusão. Por um lado, existe a racionalidade constitutiva que elabora teorias coerentes, verificando o caráter lógico da organização teórica, a compatibilidade entre as idéias que compõem a teoria, a concordância entre suas asserções e os dados empíricos aos quais se aplica: tal racionalidade deve permanecer aberta ao que contesta para evitar que se feche em doutrina e se converta em racionalização;...A

De fato, a educação passou a ser o elemento-chave para a ascensão e para a aquisição de *status*, ainda que, e hoje se pode afirmar isso, esse estatuto e a possibilidade de mobilidade social ficaram restritos à idéia de que cada indivíduo, diante das oportunidades dadas pela sociedade liberal, deveria tornar-se um perito em alguma especialidade, e essa mesma especialidade lhe determinaria o lugar a ser ocupado socialmente.

O problema é que a decisão por uma dada especialidade acabou colonizando todos os espaços da vida humana, que não necessariamente apresentam, em suas relações e construções sociais, a idéia presente na especialização. Se ela foi importante para a fundamentação de uma ciência racional, o impacto dessa racionalidade, nas outras esferas das relações humanas, criou um estatuto seletivo que tornou insignificantes e menores os saberes pautados em lógicas afetivas e culturais. A racionalização da experiência pedagógica não permitiu a inclusão da afetividade e do desejo nas práticas de aprendizagem.

Criou-se, para essas esferas, um estatuto inferiorizado. E a arte é representativa desses saberes inferiorizados. Dessa maneira, durante um bom curso de nossa vida, na lógica da modernidade racional, foi disseminada a idéia de que só o saber cientificamente construído é dotado de legitimidade cognitiva.

Ora, parece hoje, em um mundo globalizado de forma não homogênea, que o contato entre diferentes culturas e o apelo pelo respeito à diversidade cultural e pela interculturalidade trouxeram à tona a re-significação da construção do saber e do conhecimento.

Será que o conhecimento construído a partir da especialização científica é o único dotado de verdade? Será que o conhecimento tem que necessariamente ser “duro”, estanque e uniforme? Será que apenas uma pequena parcela da humanidade tem a prioridade e o privilégio de construir as idéias sobre as coisas e os homens? Será que não podemos revelar o mundo por meio da música, da poesia, do movimento do corpo, do verso, da rima, da brincadeira, do místico, do alternativo? Será que o lúdico não pode também ser uma maneira legítima de conhecer?

Graças a uma característica intrinsecamente humana, o indivíduo constrói-se a si mesmo a partir das necessidades e problemas que lhes são postos, e assim busca soluções nos mais variados campos. Não deixaria de ser verdade, então que aquele indivíduo, destituído das construções explicativas a partir da racionalidade científica, encontra meios de elaborar e reelaborar o conhecimento tendo como referência o chão onde pisa.

Há algo de rico no senso comum³⁴⁰ que reelabora o científico, e não só o contrário. Aqui, descobre-se que a estrada é de mão dupla e que o sujeito que aprende é sujeito que ensina, e o que ensina, naturalmente, aprende nessa relação. Nasce assim, o sujeito “aprendiz-ensinante”.

racionalização se crê racional porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução, mas fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à contestação de argumentos e à verificação empírica. A racionalização é fechada, a racionalidade é aberta.”

³⁴⁰ Cf. Martins, 2000:60, o senso comum “é comum não porque seja banal ou mero e exterior conhecimento. Mas porque é conhecimento compartilhado entre os sujeitos de uma relação social. Nela o significado a

Nesse sentido, o MIAC defende uma escola "*fora do lugar*", isto é, uma escola em que os conteúdos, como os raios de um círculo misterioso, atinjam todas as partes do mundo social, mas cujo centro apresenta-se em lugar algum. Uma escola que interaja e inclua a realidade cotidiana em seus aprendizados e que construa esse novo caminho em parceria com os jovens e outros educadores da cidade³⁴¹.

Um exemplo vivo dessa interação, proposta pelo MIAC, pode ser encontrado em alguns dos bairros de Salvador, devido ao trabalho de jovens que com a utilização da arte-educação, enquanto ferramenta dialógica, conseguiram reunir educadores de escolas municipais e estaduais para conhecerem a metodologia proposta pelo Movimento, estimulando-os a integrarem a Rede de comunicação humana.

O MIAC tem essa lógica de fazer as coisas junto, e aí escrevemos um plano de ação, que se chama Plano de Ação de Arte Educação no Subúrbio, como proposta de ação regional da região 13. Teve como conselheira a Dona Neila Simbole, e ela disse esperar fazer isso. Fui e falei com a diretora do colégio Paripe, o maior que tinha lá, e a diretora amou, porque ela já tinha participado da rede. Nesta proposta, a gente tinha a proposta de chamar todas as escolas do subúrbio ferroviário com ações durante dois meses, todos os fins de semana, das 8 da manhã às seis horas da tarde, só aos sábados. Acabou a gente ficando sábado e domingo. Eles almoçavam e jantavam lá em papos sobre sexualidade, oficinas de prevenção sobre o uso e abuso de drogas, principalmente sobre identidade cultural, dança afro, teatro, produção e comunicação cultural. (Entrevista 6)

Vivendo a tensão do paradoxo proposto acima e na contracorrente dos que se mantêm na tradição de ênfase na escrita, entendemos a importância contemporânea de uma "escola descentrada", isto é, fundada em diferentes lugares, linguagens e estéticas, tal como proposto por cubistas como Picasso, que, em 1904, sugeriu um novo olhar: sem um ponto de vista único, mas diverso, reunindo numa mesma imagem a colagem de vários pontos de vista.

Somente na perspectiva interdiscursiva e dialógica, de estarmos falando não de um lugar, mas no "entre" de um lugar onde o sentido seja partilha verbo-visual, teremos possibilidade de apreender o real, metaforicamente simbolizado pela criança que, na parábola de viagem de colégio de interior ao litoral, dirigiu-se à professora e de mão estendida pediu: "- Tia, me ajuda a olhar esse mar, ele é tão grande...".

precede, pois é condição de seu estabelecimento e ocorrência. Sem significado compartilhado não há interação. Além disso, não há possibilidade de que os participantes da interação se imponham significados, já que o significado é reciprocamente experimentado pelos sujeitos. A significação da ação é de certo modo, negociada por eles".

³⁴¹ Conforme Menezes, Izabel Dantas. *A Pedagogia do MIAC e sua Relação com a Escola Formal: tecendo uma alternativa cidadã*. Revista da FAEEBA, Salvador, v.12, n.20, p.381-394, jul/dez, 2003, o MIAC reúne pessoas com uma postura de "engajamento radical" diante do repensar as questões que dizem respeito à educação e ao papel desta no processo de democratização e transformação social. Assim, a parceria entre adolescentes e adultos; a utilização da arte-educação; a integração escola, comunidades e outros grupos; a gestão participativa e, finalmente, a ênfase na realidade sociocultural que valoriza a diversidade étnica, contribuem para repensar a relação ensino-aprendizagem e as políticas pedagógicas alternativas as propostas até então pela escola formal.

Nesta perspectiva, o papel de educadores, para os *miaqueiros*, seria o de tomar essa criança pelas mãos e auxiliá-la a ver o mar e o resto do mundo por diversos caminhos, possibilitando a ela a descoberta de o seu caminho!

Assim, o MIAC acredita que a arte-educação se torna dia após dia, em Salvador, uma ferramenta para o exercício da liberdade criadora e da potencialidade estético-comunicativa dos diversos grupos existentes na cidade.

acho que o MIAC é um fórum de discussões e ações. É extremamente inteligente, e inclusive muito feliz porque sobretudo escolheu uma coisa que eu amo, que é a arte, e essa outra coisa, que é a educação, como elementos fundantes do processo todo... elementos que balizam as ações. Então, quer dizer que balizam as atividades humanas. Nós somos humanos porque temos **ética e estética** e sem isso a gente não tem a mínima compreensão de que temos direitos, deveres e obrigações...(Entrevista 3)

Para o MIAC, a arte-educação promove o desenvolvimento humano, pois permite novas formas de pensar, agir, conviver, conhecer e produzir a partir de uma linguagem que não aborta o mundo sensível. Desta forma, a partir de uma pedagogia que considera o diálogo, o desejo e a emoção como construtores da socialidade cotidiana, buscam construir uma convivência sempre com pés fincados na ética e na estética do grupo, ou seja, respeitando aquilo que os une, e que os "forma" na sua subterraneidade, não apenas na aparência, mas em seus interstícios histórico-culturais.

As formações propostas pelo MIAC ao longo de 1999 conformaram e sedimentaram os espaços de troca e diálogo onde ocorreu a sistematização da proposta educativa do Movimento.

5.4 As formações do MIAC

As formações programadas até o ano de 2001 foram sistematizadas pelos núcleos de Cidadania, Produção Cultural e Comunicação Social. A partir de dezembro de 2001, como já apontado no Capítulo 3, o grupo decidiu criar um novo núcleo, o de Arte-educação³⁴². A criação deste efetivou-se ao longo de 2001, e, a partir de 2002, algumas idéias ficaram a ser discutidas em espaço de formação. Esta formação surgiu devido à necessidade de compreender o processo da própria metodologia trabalhada no MIAC.

A reflexão sistematizada a respeito da arte como comunicação e "catalisadora" das transmutações socioeducativas passou a ser necessidade da Rede, bem como a ênfase na cultura popular no desenvolvimento dos trabalhos e a discussão *de a qual arte* estão se referindo. Esse momento representa a maturidade da Rede, refletida pela disposição de abertura para "tentar definir" o conceito de arte a partir dos próprios participantes

³⁴² As idéias propostas deste Núcleo de Arte-educação para serem debatidas pela Rede em 2002 podem ser vistas no ANEXO 7.

da Rede e o exercício compreensivo e reflexivo dos arte-educadores sobre suas práticas educativas, desenvolvidas ao longo dos anos de existência desta.

As formações propostas pelos núcleos responsáveis por cada área (cidadania, produção cultural e comunicação) , em suas práticas, discutem temas e conceitos pertinentes ao Movimento e instrumentalizam para a produção e a replicabilidade de conhecimentos e informações, com a utilização de diferentes formas de comunicar.

As ações de formação são direcionadas para educadores, jovens e adolescentes das instituições que fazem parte da Rede. Cada instituição/grupo/entidade que compõe a Rede elege pelo menos dois educadores e quatro adolescentes como representantes/multiplicadores para participar das formações.

A seguir, apresentamos um resumo da dinâmica proposta em cada formação³⁴³.

5.4.1 Formação em gestão

Estas ações são realizadas com educadores, jovens e adolescentes, quando são discutidos temas, consensuados conceitos e alinhamentos para o desenvolvimento de novas ações. Os encontros são semanais e coordenados por instituições que fazem parte da Rede ou convidadas.

Nas ações que observamos foram trabalhados temas como: a dinâmica da Rede e o entrelaçamento entre as diversas instituições e regiões que a compõem; a questão do protagonismo social; o significado da mobilização social para o grupo; e a questão da responsabilização e participação das famílias dos jovens que fazem parte da Rede.

Este último tema foi incorporado devido à necessidade de obter um maior diálogo com pais e mães dos jovens e adolescentes, entendendo que o processo educativo está para além das instituições; e também para que estes compreendam o MIAC como um espaço da troca e da experiência para lutar por um objetivo que é comum, e que eles fazem parte desse querer.

A seguir, os textos produzidos, por alguns participantes desta formação, representam os "resultados" dos aprendizados compartilhados nessa formação.

Entrelaçamentos

A importância do MIAC é fazer um elo de ligação entre novas instituições e outras realidades, para que assim todos nós não só possamos conhecer essas novas realidades, mas trazer esse conhecimento para estarmos agindo realmente. Muita gente tem consciência de que é preciso mudar, mas não sabe como fazer isso. O MIAC é justamente esse caminho para se transformar a sociedade em que vivemos. E isso é muito importante para os alunos de escolas particulares, pois vivem muitas vezes em seus

³⁴³ É preciso esclarecer que a formação em arte-educação não será retratada por ter sido planejada no período posterior à pesquisa realizada. A descrição possível está retratada no Anexo 7.

mundos. Para nós, o MIAC é, mais do que tudo, esse despertar para novos mundos.

(Categoria das Escolas Particulares)

Contribuir com uma educação pública e de qualidade para todos, mobilização social, construção de conhecimento. Ele é uma ponte entre a universidade e a realidade, um investimento na Arte-educação. Tem que tentar romper o isolamento entre o Movimento e a universidade.

(Núcleos da UFBA)

Protagonismo

Ser protagonista é atuar politicamente na sociedade estando sensível aos problemas do ambiente em que vive e mobiliza outras pessoas que possam estar em parceria com ele e principalmente precisa da parceria com o educador.

(Adolescentes)

O protagonista difere da figura centralizadora do líder, deve ser uma agente conscientizador com uma visão coletiva, a qual deve proporcionar o desenvolvimento conjunto com os outros agentes sociais. É ser ator e autor da sua história. Desse modo, protagonismo são ações conscientizadas do grupo, buscando, a partir das discussões conjuntas, um aperfeiçoamento e melhoria da qualidade de vida e dos espaços onde os sujeitos envolvidos estão atuando direta ou indiretamente.

(Educadores)

Mobilização Social

Mobilização é uma consequência da sensibilização, ou seja, indivíduos que se unem por um só objetivo, incomodados com a mesma coisa.

(Eliciana S. do Nascimento/ CRIA)

Responsabilização e Participação das Famílias³⁴⁴

... É importante a participação dos pais nas coisas que os filhos tão aprendendo para a gente poder saber como fazer melhor... Os pais têm que estar mais perto dos filhos mesmo com todas as dificuldades...

(Fala de uma mãe)

5.4.2 Formação em produção cultural

Tendo como tema central a explicitação da história do MIAC, seus objetivos e sua estrutura, a Formação em Produção Cultural oferece aos jovens, adolescentes e educadores

³⁴⁴ Este encontro destinou-se também a mães e pais dos jovens do Movimento.

a oportunidade de aprender a produzir as ações e eventos tanto em suas regiões como para o Movimento.

Há um ponto muito importante na dinâmica desta formação, que ocorre no primeiro contato do jovem com o MIAC: questões como "quem somos", o "nosso papel" e "regras de convivência" conformam o ponto de partida para os trabalhos com os jovens. Assim, o vínculo com a história é sempre resgatado e apresentado como um fator importante para dialogar com "o outro".

A Formação para a Produção Cultural é realizada pelo Núcleo de Produção do MIAC, formado por uma coordenadora, dois assistentes, três monitores e onze jovens universitários voluntários, que são formados e acompanhados pelos assistentes e atuam nas grandes ações do Movimento. Os encontros, durante a nossa pesquisa, ocorreram em dois momentos: semanalmente, com um grupo de quarenta jovens e adolescentes; e quinzenalmente, com o grupo de aproximadamente vinte educadores, que se reuniram para planejar conjuntamente e acompanhar os jovens e adolescentes envolvidos na formação.

Ao longo dos encontros, temas como a elaboração de projetos para captação de recursos, planejamento e preparação para o Festival MIAC foram trabalhados, com a intenção de mostrar para os jovens que as ações devem ser pensadas e vivenciadas por eles, desde o início de sua elaboração. Assim, têm consciência e acesso ao que acontece e de que forma se organizam os passos do Movimento. Ou seja, aprendem que as mobilizações não surgem de um dia para outro, e sim que por detrás de uma caminhada ou festival tem muita gente pensando, mobilizando recursos e executando o evento. Há neste momento um sentido de disponibilizar para os jovens a compreensão da complexidade do Movimento.

Produção cultural não é só conseguir recursos para realizar o evento e organizar tudo. É pensar o significado de cada ação para nós e principalmente para o MIAC...

(Jovem em formação)

5.4.3 Formação em comunicação

Discutindo conceitos de comunicação e criando instrumentos que possibilitem a disseminação de informações, conhecimentos, propostas, esta formação durante nossa pesquisa, atingiu aproximadamente quarenta jovens e adolescentes em encontros semanais e vinte educadores quinzenalmente. Este trabalho é realizado por uma coordenadora, dois assistentes e seis monitores.

Alguns temas são correntes nesta formação, como o que é o MIAC; o conceito de comunicação; mobilização X comunicação; jornal mural; fanzine; planejamento para o festival; e o uso da *Internet* para democratizar e "acelerar" a comunicação intra-rede, questão que passou a ser tratada principalmente após a regionalização e a capilarização do Movimento. O intercâmbio, fundamento da Rede, é o cerne desta formação, em que aprender a utilizar os meios de comunicação torna-se prioridade para efetivação da troca e do diálogo frente à realidade complexa da estrutura cotidiana da Rede.

Comunicar
cOm
Muitos
grUpos
colocaNdo
Intercâmbio
Como
mAior
forÇa
pAra
aprendizadO³⁴⁵

Ao longo do ano, educadores, adolescentes e jovens desses três espaços de formação encontram-se quinzenalmente para realizar o planejamento das ações propostas – multiplicação, intercâmbio, socialização, mobilização – contribuindo para a formação de núcleos operativos para a atuação do Movimento na instituição, na comunidade.

O MIAC vem buscando a socialização da experiência, a articulação com outras ações pertinentes desenvolvidas por outras instituições ou redes, visando potencializar suas ações, replicar a experiência, contribuindo assim para a transformação social.³⁴⁶

³⁴⁵ Vinícius Couto Monteiro - Movimento pela Paz Valter Hufnagel. Relatório MIAC primeiro semestre de 2000.

³⁴⁶ Cf. Relatório MIAC, primeiro semestre de 2000.

Os objetivos destas ações mantiveram-se, ao longo dos anos, os quais buscavam: atingir educadores, jovens e adolescentes das instituições que fazem parte da Rede e aprofundar temas e conceitos pertinentes ao Movimento; instrumentalizar os participantes para a produção e disseminação de conhecimentos e informações, utilizando diferentes formas de comunicação; e formar uma rede de possibilidades para a melhoria da qualidade da educação e da saúde públicas e do atendimento aos demais direitos sociais da criança e do adolescente.

A metodologia utilizada em todos os encontros tem como instrumento comunicador a arte. Com trabalhos corporais, teatro, música, artes plásticas, os responsáveis pelas ações sensibilizam os participantes para os temas a serem debatidos. Portanto, a preocupação da Rede é manter a proposta metodológica inicial do MIAC, ou seja, utilizar a arte para alcançar a formação integral do jovem, levando-o a pensar sobre seu papel e sua relação com a comunidade. A arte é, de fato, assumida como comunicadora no cotidiano dos *miaqueiros*. Ela ritualiza esse cotidiano engendrando um novo sentido às práticas sociais (sejam elas educativas, festivas, relacionais).

A partir de 2001, ocorreu uma transformação na dinâmica das formações, devido as Ações de Mobilização Regionalizadas, lógica em que o MIAC se assenta após o III Seminário e o IV Festival, como já apresentado. As demandas regionais, considerando a diversidade do grupo, passam a ser o motor das ações de formação. Neste sentido, os encontros integrados servem como momento de aproximação e fortalecimento dos grupos regionais. Desta forma, a possibilidade do diálogo intercultural assume seu lugar na Rede.

Os encontros de formação continuam a acontecer quinzenalmente, mas abordando diversos temas voltados para a qualificação da atuação dos multiplicadores nos seus bairros/regiões. E os educadores passam a participar junto aos jovens mensalmente, no planejamento para as ações a serem desenvolvidas em cada região.

A compreensão da lógica regional, através da proposta de realização das AMRs, foi a marca desses encontros de formação. A regionalização do Movimento orientou a abordagem de todos os aspectos trabalhados no segundo semestre [de 2000]. Por exemplo: a rádio itinerante como meio de mobilização social, o momento político atual – as eleições municipais e a cidade, o estado da saúde pública na nossa sociedade, a relação entre educação e cultura, os

sentidos da arte no MIAC, a preparação para os Seminários MIAC e a avaliação de todo processo de formação. (Entrevista 5)

Neste sentido, as formações do MIAC apresentam-se como um espaço fundamental no que diz respeito à apropriação dos objetivos e da metodologia proposta pela Rede; é com a utilização delas que se assegura o fortalecimento das idéias, os desejos, os sonhos, entre tantas outras coisas presentes no Movimento.

a formação é um espaço extremamente rico de troca de experiências, que provoca a convivência de indivíduos com formações e percepções de mundo bastante diferenciadas, porém com algo em comum, a vontade de participar ativamente de uma rede de mobilização social, através da arte, em prol da cidadania. (Entrevista 5)

O entrelaçamento da Rede na cidade perpassa os macros e os micros espaços de diálogos e encontros, possibilitando o florescer do protagonismo de diversas tribos que compõem a trama societal da cidade de Salvador.

5.5 O protagonismo das tribos

... Eu posso me mostrar sem medo, receber a rua sem medo e, quem sabe, transitar melhor pelos diversos espaços do saber, do poder e do fazer. Posso transitar entre aquilo que já tenho e toda a imensa grandeza de possibilidades que eu posso descobrir além de mim.
Adriana Pimentel³⁴⁷

O MIAC promoveu em Salvador um grande despertar de desejo e a conscientização para um direito de desejar e de conquistar o desejar, um direito de poder exercer a cidadania a partir do reconhecimento da diversidade social e cultural. Poder ser negro, branco, índio, por exemplo, e não precisar se afirmar numa identidade universal, mas sim poder viver desenvolvendo a potencialidade de suas diversas identificações. Essa é uma

³⁴⁷ Professora da Escola Baiana de Medicina – UFBA. Avaliação AMRs Novembro/2000

característica muito presente na Rede até os dias de hoje. A busca pelo despertar das potencialidades humanas.

Essa busca baseia-se numa reconstrução da cidadania em Salvador, na qual o cidadão é diferenciado tanto do consumidor como do indivíduo passivo diante do Estado de Direito. A cidadania, neste sentido, é pensada como a representação do indivíduo na cidade. A cidade, vista como o lugar da reunião, da religação, das trocas socioculturais e da ação política.

E essa representação política do indivíduo constitui-se de realidade concreta, de sonho e de desejos que são estimulados pelas inter-relações estético-comunicativas considerando as diversidades culturais que se apresentam no cotidiano da cidade. Neste aspecto, a formulação do que seja "ser cidadão" é mutável e construído a partir do desejo e dos valores presentes em determinado momento histórico.

A cidadania não é você conquistar o direito de destaque ou de usar as melhores marcas, mas é o direito de você em toda parte de ano exercer o seu direito de ser humano... seu direito de se alimentar , seu direito de ter dignidade... No meio dessa história todos os outros valores de níveis e sentimentos vão se agregando, mas sem um norte, um eixo, na verdade essa história não tem norte nem sul porque ela é infinita, e é mesmo, e aí assim mais ou menos que vai se dando, então essa rede de comunicação humana, é...ela que sustenta essa história ,tá... ela que sustenta nossa história...(Entrevista 2)

Como a proposta do Movimento se desenvolve sobre ferramentas artísticas, pensar “a forma de educar” reflete-se pensar que arte utilizam em suas práticas educativas.

É uma arte em busca do nosso Brasil mesmo, do nosso Brasil sertanejo, em busca desse Brasil medieval também, de acreditar nisso, de acreditar no que nos funda, no que nos faz, tem filhos não tem... Aí a gente vai buscando isso, a gente vai ficando mais dentro, dentro de nós mesmo e dentro do Brasil, essa é uma questão ideológica, não é espontânea, é puramente ideológica.(Entrevista 4)

Neste sentido, os educadores do Movimento promovem nas ações educativas o contato dos jovens com textos teatrais, músicas, poesias, danças que caracterizam a cultura popular nordestina. Esse resgate ocorre na intenção de disponibilizar para as crianças e

jovens uma cultura que constitui sua cultura tanto quanto as outras identificações que são veiculadas pela indústria cultural como o rock, o pop e o hip-hop.

Por que não o rock, por que não? Porque a gente tem que buscar coisas que são vinculadas nem no rádio nem na televisão e nem em lugar nenhum. Tem vários festivais de rock para fazer isso. É o maracatu que a gente precisa conhecer; aí, com a convivência com os mestres populares, a gente vai entendendo a nossa alma, que as pessoas precisam conhecer nossos mestres.(Entrevista 4)

A reapropriação da cultura nordestina é uma forma pela qual o MIAC encontrou em unir educação com encantamento, a fim de possibilitar o espaço na cidade voltado para o desejo, o sonho e a criatividade.

As expressões toda da cultura popular, samba de roda, maracatu e tudo que a gente tem de mais bonito, mais essencial, que faz parte da nossa alma. Tem gente que não acredita mais em alma, daí chega americano aqui e acredita que a gente não tem mais alma. Eles não acreditam em alma do outro mundo, a gente acredita. A gente acredita em tudo, tudo convive com a gente, tudo é possível de encantar, dos mestres... A idade média não é ruim, é boa ... E aí a gente provoca e vê o que acontece. Na oficina de educação acontece uma porção de coisas.

Aí que eu digo que é uma Rede de proposta educativa, de nos educara na convivência e na busca desse Brasil, dessa criança e dessa coisa que nós somos e por isso tem tudo a ver com a arte, porque a busca da alma está na criança.(Entrevista 4)

A Rede, então, contrapõe-se ao modelo de sociedade que utiliza do desenvolvimento econômico para estabelecer os parâmetros educacionais (seja na escola ou fora dela). Os modelos de aprendizagem e conhecimento das sociedades ocidentais refletem uma ética utilitária voltada a garantir a “construção de cidadãos” que se posicionam nas relações sociopolíticas como se posicionam diante das escolhas mercadológicas. As escolhas são “ensinadas”, promovidas, sob a lógica de interesses baseados na tríade *saber-produzir-possuir*. Distanciando-se da relação *conhecer-conviver-ser*³⁴⁸ que está no cerne da proposta do Movimento.

A pedagogia proposta pela Rede diferencia-se das metodologias educacionais das escolas formais por estar ancorada na relação *conhecer-conviver-ser*. O conhecimento neste

³⁴⁸ Cf. Brandão, op.cit.

caso não se reduz a um saber técnico racional, mas é um conhecimento que se desenvolve a partir do momento em que há uma abertura para o outro, para a compreensão do outro (seja ser humano ou natureza) que conduza o indivíduo a uma prática reflexiva crítica. O mais relevante não é o progresso do saber, mas a liberdade em compreender para retornar a si mesmo de uma forma mais consciente³⁴⁹. E essa consciência de si e do outro implica em lidar conscientemente com as qualidades racionais, emocionais e afetivas³⁵⁰.

Segundo Carlos Brandão, “toda educação cidadã começa por um aprender a sair-de-si-mesmo em direção ao outro”, e isso é possível com a ampliação de “círculos e circuitos interativos de diálogos”. Neste sentido, a educação “serve à comunicação e ao que ela constrói entre as pessoas”³⁵¹.

A ampliação de "círculos e circuitos" de diálogos entre jovens faz parte da metodologia da Rede, em que o exercício de "sair de si" em direção ao outro funciona como prática política para atingir em conjunto, por meio da experiência de estar fazendo parte de um movimento social, direitos para todos.

é incrível como você consegue colocar isso na mesma roda sem desrespeitar o outro. A gente dentro do movimento vivencia, por exemplo, o diálogo entre educadores e jovens de escola particular, e a Fundação da Criança e do Adolescente que trabalha com meninos que estão em situação de infração com a lei...

A gente trabalha com isso. Como buscar colocar esses dois jovens na mesma roda de situações completamente diferentes em reuniões complicadas? Mas como eles estão em torno de objetivos comuns, as diferenças não aparecem como confronto nesse movimento, elas não aparecem como confronto, mas como riqueza. Eu ouvi um depoimento muito interessante de um desses meninos da escola particular, fala assim: *Eu nunca imaginei que vocês faziam essa arte de qualidade.* Falando

³⁴⁹ O MIAC tem como um dos seus fundamentos de mobilização e ação educativa o Relatório produzido para a UNESCO por uma Comissão Internacional sobre Educação para o século 21 – o Relatório Jacques Delors. A proposta é de desenvolver a Educação no século 21 a partir de quatro pilares: Aprender a conhecer, aprender a fazer, aprender a conviver e aprender a ser. Educação: Um tesouro a descobrir. Jacques Delors (org). UNESCO. São Paulo: Cortez, 1998.

³⁵⁰ Qualidades inerentes à natureza humana, conforme uma antropologia filosófica baseada na fenomenologia e desenvolvida significativamente na área da pedagogia por Edith Stein (a esse respeito veja-se Ales Bello, *A Fenomenologia do Ser Humano*. [Tradução de Antonio Angonesi] Bauru: EDUSC, 2000). Em qualquer que seja a metodologia de ensino-aprendizagem há participação dessas esferas, porém, nem todas elas (como é o caso da escola formal) visam acessá-las e desenvolve-las com a intenção de promover a autonomia e a vontade da pessoa. Observe-se que a escola formal preocupa-se em educar conforme um programa prévio que impõe uma hierarquia de valores externa aos interesses pessoais, o que não significa ausência de afetividade, por exemplo, mas uma quase desconsideração da mesma no processo educacional.

³⁵¹ Brandão, op. cit, 2002:65

sobre o hip-hop. Eles falam que eles entendem que estão naquele mundo muito fechado e imaginam que pobre não é criativo por exemplo. E mais legal ainda quando você consegue colocá-los na mesma roda e dialogar muitas questões que parecem inalcançáveis...Lembrei de uma experiência de um recital na Assembléia Legislativa que eles disseram tudo que eles quiseram na linguagem artística, fazendo poesia e depois relataram como isso foi importante para eles e como eles sozinhos...eles nunca poderiam estar naquele espaço. (Entrevista 5)

Esse diálogo construtor de cidadania segue pelas ruas de Salvador conduzido pelas mãos do MIAC, que propõe a crítica ao modelo “puramente crítico”, disseminando uma ética baseada na solidariedade, na diversidade e no desejo de transmutar a realidade social, e essa transmutação ocorre com o prazer de se relacionar pela arte. Arte que possibilita estar em comunhão consigo e com "o outro".

A arte transformou-se na principal via de comunicação do MIAC. Comunicação que representa o espaço em que acontece a relação ensino-aprendizagem. Portanto,

...essa rede não é espontânea, acho que essa rede do MIAC tem nos ajudado a crescer muito, porque essa rede, tem essa ideologia, tem essa perspectiva de se encontrar o povo, de se reconhecer como brasileiro, de reconhecer a diversidade, de reconhecer a cultura popular. E aí acho bonito por causa disso, que tem diversidade. A gente busca isso como nossa estética (Entrevista 10).

Estética que engendra comunhão fundando o sentido da comunidade. Essa “comunicação lúdica” sustenta-se por possuir suas raízes na cultura popular. No popular que se utiliza da palavra para expressar o drama vivido. Para expressar suas paixões. No popular que não foi domesticado pelas categorias “prometeicas” próprias do pensamento moderno.

Os educadores que fazem parte da Rede perceberam que só com o uso de uma pedagogia do desejo, da sedução e do afeto, é que poderiam exercer resistência aos paradigmas educacionais propostos até então. E estes paradigmas são colocados em xeque no momento em que re-conhecem a nobreza do ser humano em sua vida comum.

Considerações Finais

O fato de tocar o outro, de escutar com ele, de sentir conjuntamente e, claro, de ver juntos é uma maneira de socializar, de comunicar e mesmo de harmonizar as diferenças.

M.Maffessoli

Toda origem da “constituição comunitária” na vida cotidiana não necessariamente está fundamentada num projeto de caráter coletivo emanado e pressupondo uma ordem racional da ação empreendida. Parece sim se revelar na existência de um âmbito “pré-verbal”, da “pré-articulação-textual”, que entendemos como próprio da “ordem estética”, na medida em que experimentar emoções, sentimentos, paixões comuns nos mais diversos domínios da vida social constituem o “húmus” de sociabilidades atuais.

Desta maneira, se pretendeu deixar evidenciado, na presente tese, como uma “potencialidade estético-comunicativa” - que comunga as pessoas, disparando o processo de formação comunitária, a partir do qual, motivos tanto da ordem racional e ideal se desenvolvem e vão constantemente transformando a ação originária - está no nascimento de um jogo pré-político de ação, nos *elos* da interação. Outras formas de sociabilidades demonstram a multiplicidade de elementos discursivos que podem atuar em estratégias e ocasiões diferentes, sem aderirem à dinâmica e aos marcos de ação toleráveis num jogo político pré-determinado.

Quando contrapostas à realidade manifesta pelos atores reais com quem nos deparamos ao longo desta investigação, posições teóricas diversas confundem as nuvens com o solo sobre o qual as comunidades pisam seus passos e traçam seus caminhos. Justamente a partir deste diagnóstico foi elaborado o trabalho apresentado. Ou seja, partiu-se da premissa de que alguns critérios analíticos clássicos não pareciam oferecer trilhas teóricas e especificidades empíricas que acordassem com as iniciais observações do objeto analisado.

Estas suposições foram confrontadas ao longo do trabalho, na análise feita da denominada “comunidade miaqueira”. Algumas trilhas conduziram à compreensão de que a discussão a respeito da relação entre sociedade, comunicação e política cotidiana - que se estruturou ao longo de todo o século XX, sob legados epistemológicos racionalistas, iluministas e contratuais, embasados na razão instrumental - não refletem a complexidade presente na vida comum, ou no mundo vivido. Esses modelos teóricos, retratados ao longo do trabalho, falam do lugar da “institucionalização” como espaço privilegiado tanto do mundo social como da comunicação e da política. Esse “olhar moderno” parece excluir o universo da sensibilidade, de “uma racionalidade” que não tem seu fundamento em escolhas supostamente medidas, objetivas e projetivas.

A intenção do trabalho foi, justamente, questionar estes olhares e propor campos de análise mais amplos no que respeita à constituição de sociabilidades que potencialmente atuariam nas esferas políticas e comunicativas. Assim, de um modo geral, apontamos diversas maneiras de olhar para o problema em questão. Neste sentido, podemos concentrar essas “formas de olhar” em duas perspectivas teóricas mais gerais: uma enraizada nos valores presentes na modernidade, e outra que considera a sensibilidade, os laços sociais fluidos, a errância e o nomadismo de valores característicos das atuais dinâmicas sociais.

A partir de depoimentos, relatórios e entrevistas viu-se que havia algo mais, algo que não se conseguia compreender nem explicar através de nomenclaturas analíticas sobre sociedade civil e a esfera pública, o institucional e as expressões políticas clássicas. Algo na ordem do estético, da convivência em espaços pré-políticos institucionalizados parecia dar forma ao MIAC.

A dimensão das redes de relações ou sociabilidades que constituem o "elo" do MIAC como um "locus" de interação e vivência comunitária não apenas reivindica, mas também evidencia, uma forma de sociabilidade fundada nos "entre" institucionais, onde o sentimento assume um lugar relevante na construção da democracia em Salvador.

Foi a partir do “olhar sensível” que a Rede MIAC vem possibilitando a adolescentes e jovens de Salvador a transmutação das suas situações marginalizadas, convidando-os a serem protagonistas sociais. Construir uma “outra história”: esta é a luta cotidiana da Rede. História a partir da valorização da vida cotidiana dos bairros e regiões. Histórias individuais compartilhadas, em que a interação ocorreu sob o véu da interação/comunhão que engendra

re-conhecimento. Chamamos esse primeiro momento de reconhecimento de “momento estético-comunicativo”.

O entrelaçamento possibilitado pela comunicação/comunhão ocorre devido a um estado de “latência individual”, sendo provocada e também gerando movimento, proporcionando o desvelamento do que “está lá”, presente em cada ser humano mas que por muitos momentos não aparece na superfície societal, por não ter espaço nem possibilidade de existir, tendo que se contentar com expressividades das brechas, construída à margem.

O MIAC traz estas “potencialidades” para o centro. Em seus espaços físicos, imaginários, artísticos, está promovendo o debate a respeito da cidadania, onde ser cidadão é vivenciar a cidade, é pensá-la, senti-la, olhá-la, tocá-la; viver suas ambigüidades, seus antagonismos e compreender a diversidade apresentada em cada grupo, em cada bairro que a compõe. Cada um dos seus integrantes parece instigado a vivenciar e desafiar os obstáculos surgidos da condição de marginalidade a partir de uma resistência social expressada através de diversos rituais, numa espécie de exorcismo social: as festas, as performance, o teatro, tudo parece fazer parte deste grande potencial de ser reconhecido e, fundamentalmente, se reconhecer entre iguais.

Como atingir essa experiência? Através da educação, mas não de qualquer projeto educativo, e sim de um projeto vinculado à arte. Arte como provocadora das potencialidades mais íntimas de todos. Arte que estabelece comunicação. Rica comunicação, pois proporciona, com suas diversas linguagens expressivas, liberdade de participação, leitmotiv do MIAC. Liberdade em conhecer para poder ser.

Os festivais do MIAC representam o espaço e o momento de maior visibilidade da proposta político-pedagógica da Rede. Representam o grande momento de formação, agregação e intercâmbio de experiências artístico-culturais das diversas regiões que tecem a Rede. O intercâmbio artístico-cultural, neste sentido, representa o *élan* comunitário, já que o papel central da Rede MIAC tem a ver com uma intenção de intercambiar, de relacionar e “acionar” o outro, despertando ou pro-vocando a comunidade para a possibilidade de se reconhecer e, neste re-conhecimento, descobrir sua potência geradora, criativa e transformadora sócio-cultural. Intercambiar para atingir a cidadania, um intercâmbio que

ocorre em várias esferas, ou níveis da comunicação, da interação comunicacional comunitária.

Tem sido a diversificada interação constante com “o outro” o que pressupõe uma “co-presença” real ou imaginária, face-a-face ou valendo-se das redes tecnológicas de comunicação. O notável, e paradoxal, é que essa interação estética amplifica suas fronteiras na medida em que as tecnologias comunicacionais desenvolvem-se. Ou seja, a técnica potencializa a experiência comunitária no momento que amplia a possibilidade de gerar encontros. Ao romper barreiras territoriais, favorece o enlaçamento comunitário através das redes sociais de caráter pluricultural. Assim, os indivíduos encontram seus grupos, suas tribos, se “re-conhecem” e encontram os seus “lugares” de pertença e enraizamento no caleidoscópio social de variadas formas. Este conseqüente “ambiente de comunhão” evidencia a inconfundível “sinergia” entre os elementos mais arcaicos (da ordem do sensível) e os avanços proporcionados pela tecnologia das comunicações, tal qual Maffesoli assim o expressou em vários trabalhos.

Assim, a “comunicação miaqueira” ocorre em níveis diferenciados mas que se complementam, se entrelaçam e são dependentes para que ocorra a transmutação cotidiana de toda a Rede. A intenção da tese foi compreender também os mecanismos de formação de determinadas sociabilidades, e não só a ação reivindicativa do movimento, já que, como ficou evidenciado, são os “modelos de sociabilidades” experimentados que geram determinadas reivindicações, e não vice-versa.

Num primeiro momento, encontramos um nível “comunicativo pré-primário”, onde a comunicação acontece de forma livre, sem regras, em que várias expressões são utilizadas para estabelecê-la comunitariamente. Referimo-nos aos encontros simples do dia-a-dia, onde a elaboração racional instrumental não está presente. Nesse nível, comunico-me fundamentalmente porque enxergo a latência do outro ser. Ligo-me à sua potência humana de existir enquanto ser no mundo.

Esta relação estrutura-se numa condição não racional mas afetiva, sensível. O que importa é a intenção de revelação do mundo ou do outro que está diante de “meu ser”. Uma comunicação sem racionalização do ato, nem do afeto-sentimento: sensível à vontade de vida “do outro”. Comunicação estabelecida nas sociedades pós-modernas através de um estilo, de uma imagem, de um símbolo, de um som, uma dança, uma tela, ou seja, aquilo

que permite e provoca o “estar junto antropológico”. Comunicação ancorada na sensibilidade do ser no mundo; numa pré-articulação textual, uma comunicação de ordem estética.

O exemplo utilizado em nosso trabalho desse tipo de comunicação foi o tambor como instrumento que envolve o imaginário dos afro-descendentes. O tambor corresponde à vibração, criação e gestualidade corporal representante de um universo de não separação do material com o sensorial/sensitivo/espiritual. Neste sentido, o corpo presente no mundo comunica. Corpo é comunicação. Assim, o corpo pode muito mais do que a racionalidade própria da linearidade discursiva de eventuais militâncias políticas ou corporativas, espaços de escassa vivência expressivo-comunicativas e que, como se constatou, não parecem caracterizar o objeto estudado. Essa forma de estar no mundo faz diferença no processo educativo de adolescentes e jovens que carregam consigo essa marca sócio-comunitária que se sobrepõe a um mundo de carências diversas, estigmas e uma noção de cidadania profundamente restrita.

Caracterizamos, ainda, um segundo nível comunicacional de “ordem primária”, orgânica (lembrando Durkheim), que reúne a comunidade em torno dos hábitos e costumes rotineiros. Esse é o espaço, por excelência, da socialidade; dos encontros públicos, em lugares públicos que se formam comunitariamente, onde os indivíduos (personas) dialogam num estágio comunicativo ainda livre das institucionalidades sócio-políticas e da formalização. Estes espaços de comunicação podem ser as praças, os parques, as ruas, os bares, e, no caso de Salvador, os largos, as praias e os passeios públicos.

Em Salvador, a “comunicação primária” é carregada de gestualidade corporal, e por isso, de “sensualidade comunicacional”. O que “aparentemente” deveria (para um olhar eurocêntrico e racional) permanecer na privacidade, apresenta-se em público e provoca “um outro estar social”. Assim, a rua soteropolitana é representativa do “espaço agregador comunitário”; nela, encontramos as mais diversas representações sociais e culturais. A socialidade local, que historicamente se forma na base das culturas ameríndias e afro-brasileiras, produz uma comunicação envolvendo articulações pré-textuais e textuais, que são utilizadas conforme as interações sociais se fundam.

Um terceiro nível relaciona-se a uma comunicação voltada para o entendimento da comunidade quanto à organização de suas demandas sociais, políticas, culturais e

econômicas. A argumentação pública de uma “ação comunicativa” ou “comunidade reflexiva” entra em cena. O MIAC, como vimos, utiliza-se desta forma de comunicação quando convida à comunidade a refletir e a participar da vida da cidade de forma crítico-racional-reflexiva. A atuação política no sentido de refletir a respeito do direito das crianças, adolescentes e jovens através do ECA, é representativa desta ação comunicacional mais instrumental, ou melhor, com fins práticos. É uma comunicação centrada em fins determinados sócio-politicamente. Comunicação reflexiva para que a comunidade atinja cidadania.

O que diferencia o MIAC é que a Rede não compartilha do modelo de cidadão proposto nos discursos políticos institucionalizados (emanados do sistema político, partidos, sindicatos, organizações sociais com vínculos estatais, etc). O MIAC deseja um cidadão ativo, construtor de sua própria história, e para isso depende de acessar liberdade, sob suspeita de que este somente existirá na medida em que todos tenham acesso aos direitos básicos como saúde e educação. A partir daí poder-se-á vivenciar a liberdade do ser. Desta maneira, a Rede dialoga num espaço mais amplo, buscando sempre sistematizar seus conhecimentos (produzidos na interação constante) e suas demandas sociais. Os seminários, por exemplo, representam esses espaços públicos de sistematização e reflexão da “Rede em Movimento”.

Um quarto nível comunicacional está nas ações do MIAC direcionadas e estabelecidas diretamente com os órgãos representantes do Estado soteropolitano. A comunicação estabelecida, nesta esfera, representa o oposto aos níveis anteriores em termos de organização. A Rede assume um formato institucionalizado onde a comunicação estrutura-se de forma a influenciar politicamente as políticas públicas, a serem decididas nas assembleias legislativas municipal e estadual. Neste nível, a “ação deliberativa” entra em cena. O movimento aciona os canais comunicativos necessários ao exercício político-institucional da Rede. Esta forma comunicacional oferece espaço para que as discussões - e os documentos elaborados a partir delas - atinjam os responsáveis pelos serviços públicos e políticos.

Através deste quarto nível comunicacional, o MIAC adquire visibilidade na cena pública em função de um complexo processo de negociação com as instituições políticas e públicas. Isto, sem dúvida, não oculta a pluralidade, diversidade e complexidade da Rede

MIAC, mas sim demonstra uma interessante capacidade de organicidade e conseqüente expressividade. É que, justamente, a “potencialidade estético-comunicativa” perpassa as instâncias político-institucionais da ação, referindo-nos a um estado de latência ética e fazendo-nos recordar que o afetivo, as sensações compartilhadas em festas e danças, em eventos musicais, hábitos e simples gestos, solidificam e cristalizam a teia social.

Resulta ser uma “pedagogia do desejo” o que se fundamenta nesta relação-comunicação, nesta experiência estética e ética. Aliás, ela é que oferece suporte para a existência da Rede. Assim, a comunidade navega entre dois espaços: o da socialidade e o da sociabilidade. O primeiro, mais íntimo, primário; o segundo já relacionado às regras e normas de socialização em que as pessoas assumem o status de cidadãos. No espaço de sociabilidade, a comunicação está mais organizada, embora esta organização não signifique estar ela associada, como já dissemos, aos mecanismos clássicos de expressão política (o partido político e sindicato, as instituições do estado moderno).

Na esfera da sociabilidade, a comunidade mantém sua independência de ação enquanto movimento social. Essa independência representa um deslocamento da política, um descentramento do papel dos partidos na conduta e na decisão cotidianas da comunidade miaqueira. A experiência da rede representa esse deslocamento; essa possibilidade de tratarmos a ação política como uma condição humana, como intenção do ser no mundo. Ser que se utiliza da comunicação para se relacionar, bem como para revelar o mundo (homem e natureza). Para revelar o mundo agimos nele, seja contemplando-o, seja de forma ativa, mas a condição primeira é que relaciona o homem com o mundo. Essa intenção política é resgatada pela Pedagogia da rede.

Recuperar a idéia da “pedagogia do desejo” para caracterizar em parte o MIAC significa reconhecer que aquilo muitas vezes negligenciado pode se converter em fonte explicativa de fenômenos sociais complexos, ambientes políticos dinâmicos e expressões culturais enriquecedoras para “potencializar” o advento de uma noção de cidadania mais ampla. Noção que contemple que acessar as pequenas histórias de vida; os pequenos eventos das nossas aventuras e desventuras cotidianas; e os desejos mais imediatos “fazem” sociedade, fazem a história de uma particular comunidade integrativa. Assim é como a Rede MIAC passa a transformar o impossível em possível. Senão, como compreender que, apesar da pouca ou nula “integração” nos mecanismos públicos e políticos

institucionalizados, seus participantes vivenciam e canalizam seus desejos em níveis comunicacionais em absoluto compatíveis com seus jogos pré-determinados? Pode-se ver que existe uma espécie de “desvelamento do ser”, no qual se acessa potencialidades aí onde se pensava não existir mais que alienação. A “potência” ou a “vontade de ser” proporcionam, neste caso, auto-estima, liberdade criativa, interação comunitária, uma experiência estética que parece indicar que o sentimento de passividade perante as diversas adversidades materiais e afetivas, e a suposta dependência das instituições e mecanismos políticos de representação legitimados, não são visíveis em sociabilidades que, atualmente, tomam forma a partir do lúdico, da experiência cotidiana, da resistência social através de rituais diversos.

Bibliografia

ABALLEA, François, L'indéteté comme ressource et/ou fondement de la solidarité. *Les Enjeux de L'Indéteté (I)*. *Recherche Sociale*, Paris, n. 147, juillet-septembre, 1998.

ADORNO, T. W. e Horkheimer, M. A indústria Cultural: o esclarecimento como mitificação das massas, *A dialética do Esclarecimento*, R.J: Zahar, 1985

_____, A indústria cultural in: Cohn, Gabriel (org). *Comunicação e Indústria Cultural*, S.P.: CIA Nacional, 1978.

_____, Conceito de Iluminismo, *Col. Os pensadores*, S.P.: Nova Cultural, 1996.

ALES BELLO, Angela. *A Fenomenologia do Ser Humano*. [Tradução de Antonio Angonesi] Bauru: EDUSC, 2000

ARATO, A. e Cohen, J., Sociedade e Teoria Social, in Avritzer, L. (org): *Sociedade Civil e Democratização*, B.H.: Del Rey, 1994.

ARENDT, Hannah, *Origens do Totalitarismo. Anti-Semitismo. Imperialismo. Totalitarismo*. São Paulo, Cia das Letras, 1998.

_____, *A Condição Humana*, R.J:Forense Universitária, 1993

_____, *Entre o Passado e o Futuro*, S.P: Perspectiva, 1972.

_____, *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994 [1969]

AVRITZER,L. , Diálogo y Reflexividad: acerca de la relación entre esfera pública y medios de comunicación, in *Metapolítica*, vol.3, no., 9, 1999.

BAILLY, S. *Média Réssitence*. Serge Bailly et Didier Beaufort, (org) , Paris: Karthala, 2000

BARBALHO, Alexandre, *Cultura e Imprensa Alternativa*. Fortaleza: UECE, 2000

BARBERO, J.M., *Os Exercícios do Ver*, São Paulo: SENAC, 2001.

_____, *Dos Meios às Mediações: comunicação, cultura e hegemonia*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

_____, Latin America: cultures in the communication media, *Journal of Communication*, v.43, n.2., 1993.

BARDONNÈCHE, Dominique. Espécies de Espaços, in *A Arte no Século XXI: A Humanização das Tecnologias*, Diana Domingues (org), São Paulo: UNESP, 1997:196

BAUDRILLARD, Jean, *Tela Total: mito-ironias da era do virtual e da imagem*, Porto Alegre:Sulina, 1997.

BAUMAN Z. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____, *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____, Bauman Z. *Modernidade e Ambivalência*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BECK, Ulrich, *O que é Globalização?* São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BEILHART, Peter. Globalização, bem-estar e cidadania. In Francisco de Oliveira & Maria Célia Paoli (orgs), *Os Sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. Petrópolis: Vozes; Brasília: NEDIC, 1999.

BELLINHA, Paulo. Technologie et Imaginaire: un récit du destin urbain. *BRASIL. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n. 71, V.1, 2001.

BENAKOUCHE, Tamara. Tecnologia e Sociedade: contra a noção de impacto tecnológico. Florianópolis, PPGSP/UFSC, *Cadernos de Pesquisa*, n.17, setembro, 1999, 22p.

BENHABIB, S., Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas. in Colhoun, C. (org) :*Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT, 1992.

BENJAMIN, Isabelle. Les Cités , L'Art et L'enfant, regards sur des ateliers de rue de L'association 'arts et développement". *Action Culturelle et Développement des Quartiers. Recherche Sociale*, n. 164, octobre-décembre, 2002.

BERGUA, José Angel. Points Fixes Endogènes, Appropriations Imaginaires et Processus Instituints. Notes pour une Sociologie de L'altérité Quotidienne. *L'IMAGINAIRE. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n.63, V.1, 1999.

BOBBIO, N., *Dicionário de Política*, Brasília: UNB, 1986.

BOCHENSKI, I.M. *A Filosofia Contemporânea Ocidental*. São Paulo: Herder, 1962.

BOURDIEU, Pierre. *Contre-feux*. Paris: Liber Raisons D'Agir, 1998.

_____, *Sobre a Televisão*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____, *As Regras da Arte*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____, *O Poder Simbólico*, Lisboa: Deifel, 1989.

BOUDREAULT, Pierre-W., Formes de Socialité Contemporaine comme Changement Social. *L'IMAGINAIRE. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n.63, V.1, 1999.

BRANDÃO, Carlos R. *A Educação Popular na Escola Cidadã*, Petrópolis: Vozes, 2002
_____, *A Educação como Cultura*, Campinas: Mercado de Letras, 2002.

CALHOUN, C. *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: The MIT Press, 1992.

CANCLINI, Néstor G., *Culturas Híbridas*, São Paulo: EDUSP, 2000.

_____, *Cultura y Comunicación: entre lo global y lo local*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 1997.

CERTAU, Michel de, *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

COSTA, Maria Alice Nunes, *Samba e Solidariedade: capital social e parceria nas políticas sociais da Mangueira*. Rio de Janeiro: Fabrica de Livros: Senai, 2003.

COSTA, Sérgio, *As Cores de Ercília: Esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*, Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____, Sociedade Mundial, Reflexividade e a Globalização Brasileira. In Ilse Scherer-Warren, Sérgio Costa e Hector Leis (org.), *Modernidade Crítica e Modernidade Acrítica*, Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

_____, A Democracia e a Dinâmica da Esfera Pública. São Paulo: *Lua Nova*, no.36, 1995.

_____, Contextos da Construção do Espaço Público no Brasil, *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, no.47, 1997a

_____, *Entre o espetáculo e o convencimento argumentativo: movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais*. Florianópolis, paper inédito.1997b.

_____, *Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil*, XXI Encontro da ANPOCS. Caxambu:1997c.

CASTELLS, M., *A Sociedade em Rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

_____, Materials for na exploratory theory of the network society, *The British Journal of Sociology*, v.51, n.1, January/March, p.5-24, 2000.

CRIAPOESIA, *Simétricas Imperfeições*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo, EGBA, 2002

DAYAN, Daniel. Médias et Diasporas. In *Anciennes Nations, Nouveaux Réseaux*. Les Cahiers de Médiologie, Paris: Gallimard, n. 3, premier semestre, 1997.

DA MATTA, R. , *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DEBORD, Guy, *A sociedade do Espetáculo. Comentários sobre a sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

DE FLEUR, M.L. e Ball Rokeanch, *Teorias da Comunicação de Massa*, Rio de Janeiro:Zahar., 1989.

DELL'AQUILA, Paolo. Tribus et Associations Virtuelles. *TECHNOLIENS. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n.68, v.2, 2000.

DOMINGUES, José M. , *Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*, Rio de Janeiro:Contra Capa Livraria, 1999.

_____, e Leonardo Avritzer (org), *Teoria Social no Brasil*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

DURANT, Gilbert. *L'Imaginaire*. Paris: Hatier, 1994.

_____, *Les Structures Antropologiques de L'imaginaire*. Paris: Dunod, 1969 [1960].

DUTERME, Bernard. Mexique: le Centre d'information et d'analyse, em *Média Resistance*, Serge Bailly et Didier Beaufort, (org) , 2000

ELIAS, N. *Mozart, Sociologia de um Gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1995.

FERNANDES, Cíntia S. *Teoria Crítica ou Esfera Pública Discursiva: a dinâmica dos meios de comunicação de massa em Florianópolis*, dissertação de mestrado, Sociologia Política-UFSC. Florianópolis, 1998.

FERNÁNDES, R. Rafael, *Medios de Comunicación de Massas: su influencia en la sociedad y en la cultura contemporâneas*. Madrid: Siglo XXI, 1989.

FERRAZ, Maria Heloísa C. T. *Metodologia do Ensino de Arte*. São Paulo: Cortez, 1999.

FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir*, Petrópolis:Vozes, 1984.

_____, *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal Ed., 1979.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*, São Paulo : Paz e Terra, 1993.

_____, *À Sombra desta Mangueira*, São Paulo: Olho D'água, 1995.

_____, *A Importância do ato de Ler*. São Paulo: Cortez, 1992

FREITAG, B. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

_____, *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1954.

GADOTTI, Moacir. *História das Idéias Pedagógicas*. São Paulo: Ática, 1993.

GASPARD, Françoise. Multiculturalisme et Identités. *Les Enjeux de L'Indetité (I)*. *Recherche Sociale*, Paris, n. 147, jillet-septembre, 1998.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOFFMAN, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, s/d, [1959].

_____, *Manicômios, prisões e conventos*, São Paulo:Perspectiva,2001
[1961]

GUERREIRO, Goli .*A Trama dos Tambores: a música afro-pop de Salvador*, São Paulo:Ed.34, 2000

GIDDENS, Antony, *Para Além da Direita e da Esquerda*. São Paulo: Ed.UNESP, 1996

_____, *As Consequências da Modernidade*. São Paulo: Ed.UNESP, 1991.

GUATTARI, F. *Revolução Molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

GUIMARÃES, M. E. *Do Samba ao Rap: a música negra no Brasil*. Tese de doutorado IFCH-UNICAMP, Campinas, 1998.

HABERMAS, J. *Modernidad: un proyecto incompleto*. Punto de Vista, no.21,1984.

_____, *Facticidade e Validade: Contribuições a uma Teoria do Discurso do Direito e do Estado Constitucional Democrático*. Frankfurt, M.Suhrkamp, 1992.

_____, *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro, 1984.

_____, *Teoria de la Acción Comunicativa*. Barcelona: Península, 1987.

- _____, Uma Conversa Sobre Questões da Teoria Política. Tradução de Marcos Nobre e Sérgio Costa, *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, no.47, 1997.
- _____, Soberania Popular como Procedimento. São Paulo: *Novos Estudos*, no.26, 1990.
- _____, Três Modelos Normativos de Democracia. São Paulo: *Lua Nova*, no.36, 1995.
- HALL**, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HEIDEGGER**, Martin. *A Questão da Técnica*, Cadernos de Tradução, São Paulo: USP, n.2, 1997
- HELLER**, Agnes, **FEHÉR**, F., *A Condição Política Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- _____, *Teoría de las Necesidades en Marx*, Barcelona:Península, 1978.
- _____, *Sociología de la Vida Cotidiana*, Barcelona:Península, 1991.
- HOINEFF**, N., *A Nova Televisão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.
- HOUAISS**, Antônio e Villar, Mauro de Salles, Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- HUGON**, Stéphane. Un Art Sans Ouvre. Technocommunication et Esthétique Sociale. *TECHNOCOMMUNICATIONS, Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n. 79, v.1, 2003.
- IANNI**, Octávio. *A Sociedade Global*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- IKEDA A I.**, *Música Política: Imanência do Social*. Tese de doutorado ECA-USP, São Paulo, 1995.
- JAMESON**, Fredric. Post-modernism, or, the Cultural Logic of late Capitalism, Durham: Duke University Press, 1991.
- KEANE**, J. Transformações Estruturais da Esfera Pública. *Comunicação & Política*, Rio de Janeiro, v.3, no.1, 1996.
- LAMOUNIER**, B., Apontamentos Sobre a Questão Democrática, in *Como Renascem as Democracias*, Alain Rouquié (org), São Paulo: Brasiliense, 1985.
- LAMOUREUX**, Jocelyne. Marges et Citoyenneté. *Sociologie et Sociétés*. volume XXXIII, n.2, Automne, 2001.
- LASH**, **Scott**, A Reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In A. Giddens, U. Beck, S. Lash (orgs), *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes, São Paulo: UNESP, 1997.
- _____, Crítica da informação, *Revista de Ciências Sociais*, Coimbra, n.54, 1999.
- LEMOs**, **A**. Cibercultura. Alguns pontos para compreender a nossa época. *Olhares sobre a Cibercultura*, André lemos/PauloCunha (orgs), Porto Alegre:Sulina, 2003
- LÉVY**, **P.**, *Cibercultura*, São Paulo:Ed.34, 1999.
- _____, *A Inteligência Coletiva*, São Paulo: Loyola, 1998.
- LEVY**, Jacques. Les Nouvelles Identités Spatiales. *Les Enjeux de L'Indetité (2). Recherche*

Sociale, Paris, n.148, octobre-décembre, 1998.

LIMA, V., *Novas Tecnologias de Comunicações, Neoliberalismo e Democracia, Comunicação e Política*, Rio de Janeiro, v.3, no.1, 1996.

LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'água 1989

LONGO, Leila, *Le Quotidien: Jeux Spéculaires, Reflets du Monde. DEMEURES DE L'HUMAIN, Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales*, Bruxelles: De Boeck Université, n. 75, v.1, 2002.

LYOTARD, J., *A Condição Pós Moderna*, Rio de Janeiro: José Olímpio, 2000 [1979].

LYON, David. *The Information Society: issues and illusions*. Cambridge, Polity Press, 1988.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2000

_____, *Cultura Negra em Tempos Pós-Modernos*, Salvador: SECNEB, 1992

MACHADO, Juremir, *L'infonation peut-elle Communiquer? L'échange Virtuel. TECHNOCOMMUNICATIONS, Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, N. 79, V.1, 2003.

_____, *Pouvoir et Puissance: des paradoxes de la technique, TECHNOLIENS. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n.68, v.2, 2000.

MACLAREN, Peter. *Multiculturalismo Crítico*. São Paulo: Cortez, 1997.

MAFFESOLI, M., *Notes sur la Postmodernité: le lieu fait lien*, Paris: Félin, 2003.

_____, *La Part du Diable: précis de subversion postmoderne*, Paris: Flammarion, 2002

_____, *Sobre o Nomadismo: vagabundagens pós-modernas*, Rio de Janeiro: Record, 2001 a.[1997]

_____, *A Conquista do Presente*, Natal: Argos, 2001 b [1979]

_____, *Une Lecture de Georg Simmel. DÉMARCHES HERMÉNEUTIQUES. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, N. 74, V.4, 2001.

_____, *Eloge de la Raison Sensible*, Paris: Grasset, 1996.

_____, *A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo*, Porto Alegre: Sulina, 1997 [1992]

_____, *A Contemplação do Mundo*, Porto Alegre: Oficinas, 1995 [1993].

_____, *O poder dos espaços de representação*, *Revista Tempo Brasileiro*, 116 :59/70, Rio de Janeiro: Trimestral, 1994.

_____, *O Tempo das Tribos*, Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____, *Logique de La Domination*, Paris: PUF, 1976

_____, *La Connaissance Ordinaire: précis de Sociologie Compréhensive*, Paris: Méridiens-Klincksieck, 1985.

MAGNANI, J.G. e Torres, Lilian L.(org.). *Na Metrópole*, São Paulo: EDUSP, 2000.

MAIA, Rousiley C.M. Redes Cívicas e Internet. Do Ambiente Informativo denso às Condições da Deliberação pública, in *Internet e Política. Teoria e Prática da Democracia Eletrônica*. José Eisenberg e Marco Cepik (orgs). Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MARTINS, J.Souza, *A sociabilidade do Homem Simples*, São Paulo: Hucitec, 2000.

MARZOCHI, Samira. *O Sentido Da Comunicação: o significado de ongs em redes eletrônicas no contexto da cultura de massa e das organizações internacionais*. Dissertação de Mestrado, IFCH-UNICAMP, Campinas, 2000.

MARX, K. e **ENGELS**, F. O Manifesto Comunista, in **LASKI**, H. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____, *O Capital*, Rio de Janeiro: Civilização, 1968

MATTELART, *História das Teorias da Comunicação*, São Paulo: Loyola, 2000.

MELUCCI, Alberto, Esfera Pública Y Democracia en La Era de La Información, in *Metapolítica*, vol.3, no., 9, 1999.

_____, *Challenging codes: collective avtion in the information age*. Cambridgde University Press, 1996.

MENEZES, Izabel Dantas. *A Pedagogia do MIAC e sua Relação com a Escola Formal: tecendo uma alternativa cidadã*. Revista da FAEEBA, Salvador, v.12, n.20, p.381-394, jul/dez, 2003

MORAES, Dênis de. *Planeta Mídia*, Campo Grande: Letra Livre, 1998.

MOREIRAS, Alberto, *A exaustão da Diferença: a política dos estudos culturais latino-americanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

MORIN, Edgar, *A Inteligência da Complexidade*, São Paulo: Peirópolis, 2000a.

_____, *Os sete Saberes necessários à Educação do Futuro*, São Paulo: Cortez, 2000b.

_____, *O Método*, Porto Alegre: Sulina, 1999

_____, **KERN**, B., *Terra-Pátria*. Porto Alegre: Sulina, 1995.

MOUFFE, Chantal. *O Regresso do Político*, Lisboa: Gradiva, 1996.

MUNANGA, K, *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, Petrópolis: Vozes, 1999.

_____, Racismo, Alteridade, Cidadania, Democracia, in *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*, Bahia: SECNEB, 1992.

NETO, D'avilla Maria I. A Porta, a Ponte e a Rede, Reflexões para Pensar (o conceito de) Rede e (o conceito de) Comunidade. *Tecendo o desenvolvimento: saberes, gênero, ecologia social*. Maria Inácia D'ávila Neto e Rosa Maria Pedro (orgs). Rio de Janeiro: MAUAD: Bapera Editora, 2003.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

_____, *A Vontade de Potência*. Porto Alegre: Globo, 1945.

ORTIZ, R., *A Moderna Tradição Brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PAIVA, Raquel, *O Espírito Comum: comunidade, mídia e globalismo*. Petrópolis: Vozes, 1998.

PASSERON, Jean-Claude. Quel regard sur le populaire? In *ESPRIT. Revue internationale*, n.283, mars-avril, 2002

PEDRO, Rosa Maria L.R. As Redes na Atualidade: refletindo sobre a produção de Conhecimento. *Tecendo o desenvolvimento: saberes, gênero, ecologia social*. Maria Inácia D'ávila Neto e Rosa Maria Pedro (orgs). Rio de Janeiro: MAUAD: Bapera Editora, 2003.

PITTA, Tania. L'Éphémère dans Les Villes. *BRASIL. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n. 71, V.1, 2001.

PLATÃO, A República. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

PROULX, Serge et LATZKO-TOTH, Guillaume. La Virtualité comme catégorie pour penser le social: l'usage de la notion de communauté virtuelle. *Sociologie et Sociétés*, v. XXXII, n. 2, Automne, 2000.

QUIVY, R. e CAMPENHOUDT, L., *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Tradução por João Marques e Maria Amália Mendes. Lisboa: Gradiva, 1992.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RUBIM, A.C., O lugar da política na sociabilidade contemporânea,. In *Lugar Global e Lugar Nenhum: ensaios sobre democracia e globalização*, / org. José Luiz Aidar; Liv Sovik, São Paulo: Hacker Editores, 2001.

_____, *O Olhar Estético na Comunicação*, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____, Dos Poderes dos Media, *Brasil Comunicação Cultura e Política*, 1993.

_____, Política, Media e eleições: 1989 e 1984, *Comunicação & Política*, R.J., v. 1, no.1, 1994.

_____, Democratização, Comunicação e Política: desafio contemporâneo, *Revista Brasileira de Comunicação*, S.P., v.XV, no.1, 1992.

_____, Mídia e Política no Brasil, *Lua Nova*, São Paulo, no.43, 1998.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Porque é tão difícil construir uma teoria crítica?, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n.54., 1999.

SARLO, Beatriz, *Cenas da Vida Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

SCHAFF, Adam. A Sociedade Informática. São Paulo, UNESP-Brasiliense, 1991.

SCHERER-WARREN, Ilse e Jean Rossiaud. *A Democratização Inacabável: as memórias do futuro*, Petrópolis: Vozes, 2000.

_____, et alli, *Cidadania e Multiculturalismo: teoria social no Brasil contemporâneo*, Lisboa: Socius, 2000.

_____, *Cidadania sem Fronteiras: ações coletivas na era da globalização*. São Paulo: Hucitec.

_____, "Movimentos em Cena: ...e as teorias por onde andam?". In SANTOS, Raimundo e COSTA, Lúcio Flávio Carvalho (orgs.), *Política e Reforma Agrária*. Rio de Janeiro: Mauad.

_____, *ONGs: os novos atores da "Aldeia Global"*. Reunião Anual da XX ANPOCS. Caxambu, 1996

_____, *Redes de Movimentos Sociais*, São Paulo: Loyola, 1996.

_____, e Paulo J. Krischke (org), *Uma Revolução no Cotidiano?*, São Paulo: Brasiliense, 1987

SENNETT, R. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*, Rio de Janeiro: Record, 1997.

_____, *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*, SP: Companhia das Letras, 1988.

SEGATO, R.L., Identidades políticas/alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global, in *Maguaré*, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, n.14, 1999.

SHUTZ Alfred, *Fenomenologia Del Mundo Social* (Introducción a la Sociologia Compreensiva), trad. Eduardo J. Pietro, Buenos Aires: Paidós, 1972.

SILVA, José C. G., *Rap na Cidade de São Paulo: música, etnicidade e experiência urbana*. Tese de doutorado IFCH-UNICAMP, Campinas, 1998.

SOARES, M.C., Retórica e Política, *Comunicação & Política*, R.J, v.3, no.2, 1996.

SOARES, Ismar de Oliveira. *Sociedade da Informação ou da Comunicação?* São Paulo: Cidade Nova, 1996.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____, *Reinventando a Cultura. A comunicação e seus produtos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOUZA, Jessé, Processo Civilizador na Periferia: Segregação Social e Unidade Cultural. In Ilse Scherer-Warren, Sérgio Costa e Hector Leis (org.), *Modernidade Crítica e Modernidade Acrítica*, Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

SOUZA, M.C.Campelo, A Nova República Brasileira: sob a espada de Dâmocles, in *Democratizando o Brasil*, Stepan (org), Paz e Terra, 1989.

SOVIK, Liv. Lembrar do Sujeito pós-moderno ou viva o fim da razão instrumental, in *Lugar Global e Lugar Nenhum: ensaios sobre democracia e globalização*, / org. José Luiz Aidar; Liv Sovik, São Paulo: Hacker Editores, 2001.

STENVENSON, N. *Understanding Media Cultures*, Londres: Sage, 1995

TAYLOR C., *El Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TAVARES, *História da Bahia*, São Paulo: UNESP, 2001

TELLES, V. *Espaço Público e Espaço Privado na Constituição do Social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt*, Tempo Social., S.P., 1990.

_____, *Sociedade Civil e a Construção de Espaços Públicos*, in Dagnino, E. (org): *Anos 90 - Política e Sociedade no Brasil*. S.P.: Brasiliense, 1994.

TESSER, Paula. Mouvement Mangué Beat. Le mélange de genres, version brésilienne. *BRASIL. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, n. 71, V.1, 2001.

THERY, Henry. Développement Local et Nouvelles Solidarités Spatiales. *Recherche Sociale*, n. 90, avril-juin, 1984.

THOMPSON, JOHN B., *Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TODOROV, Tzvetan, *A Conquista da América, a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.

TOURRAINE, Alain. Igualdade e diversidade: o sujeito democrático. Bauru: EDUSC, 1998.

URRY, John. Mobile sociology, *The British Journal of Sociology*, v.51, n.1, January/March, 2000.

VALVERDE, Monclar. La réception Médiatique Comme Expérience Esthétique. *DÉMARCHES HERMÉNEUTIQUES. Sociétés. Revue des Sciences Humaines et Sociales*. Bruxelles: De Boeck Université, N. 74, V.4, 2001.

VATTIMO, G., *La Sociedad Transparente*, Barcelona: Paidós, 1994.

VIEIRA, Amaral R.A., A Contradição público versus privado e a Constituição da Realidade pelos Meios de Comunicação de Massa, Rio de Janeiro: *Comunicação & Política*, v.2,no.1-2, 1984.

VIEIRA Liszt. *Cidadania e Globalização*, Rio de Janeiro:Record, 1997.

VULBEAU, Alain. Les Cultures Urbaines: esthétiques nouvelles et mouvements d'avant-garde. *Action Culturelle et Développement des Quartiers. Recherche Sociale*, n. 164, octobre-décembre, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel, From sociology to historical social science: prospects and obstacles, *The British Journal of Sociology*, v. 51, n.1, January/March., 1999.

WATIER, Patrick *Une introduction à la Sociologie Compréhensive*, Belfort: Circe, 2002.

WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, S.P: Livraria Pioneira, 1967.
_____, *Economia e Sociedade*. Brasília: UNB, 1991.

WEFFORT, F. *Os Clássicos da Política*, São Paulo: Ática, 1998.

WOLTON, D. *O Elogio do Grande Público*, São Paulo: Ática, 1996.

